من أثينا إلى بغداد

القراءة العربية للأخلاق اليونانية

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

2016

إهـــداء

إلى زياد ومروان محمد أحمد

مقـدمة

تمثل هذه المجموعة من الدراسات جهدا أوليا في عمل أوسع يتناول الأخلاق والقيم في الفكر الفلسفي منذ اليونان وحتى الآن. وقد أصدرنا بعض أجزاء من هذا العمل من قبل. وهذه المجموعة الجديدة من الدراسات تتوزع بين أبحاث مؤلفة وأخرى مترجمة، بعضها نشر من قبل، وبعضها قدم في مؤتمرات فلسفية، وبعضها لم ينشر من قبل، وهي تشمل أربعة أعمال لاثنين من المستشرقين الذين شغلوا ضمن أعمالهم المختلفة بدراسة الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين وهم: ريتشارد فالتزر الذي ترجمنا له دراستين عن الأخلاق عند جالينوس، الذي جعل من فلسفته الأخلاقية معبرًا انتقلت من خلاله الأخلاق اليونانية إلى الفلاسفة العرب، وهذا ما يتضح في الدراسة التي تناولنا فيها جالينوس والفلاسفة العرب.

والمستشرق الثانى هو اليهودي الأمريكي لورانس بيرمان الذي اهتم بابن رشد وكتب كثيرا عن فلسفته الأخلاقية وقد ترجمنا دراستين من أعماله حول أخلاق ابن رشد، مع مقدمة نقدية في تحليل جهد بيرمان، يتبعها "ملحق" بنصوص ابن رشد الأخلاقية مستمدة من تلخيصه لكتاب أرسطو في الخطابة. وأضفنا إلى ذلك دراسة خاصة عن ابن رشد والمرأة.

وبالإضافة إلى الدراسات الاربع المترجمة والدراسات النقدية التي نقدم بها هذه الأعمال، هناك عدة أعمال يحتويها القسم الثانى من هذا العمل وهي: دراسة عن الأخلاق عند الكندي، وأخرى عن يحيي بن عدي، وثالثة عن الأخلاق عند ابن سينا، والدراسة الرابعة وهي أطولها جميعًا وهي «الأخلاق عند العامري» التي كتبت كمقدمة لتحقيقنا لكتاب أبي الحسن العامري (ت 381هـ) «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية»، الذي صدرت طبعته الأولى في نهاية عام 1991 ونعد الآن الطبعة الثانية منه.

وتمثل الأقسام الثلاثة من هذا العمل لحظات ثلاثة مهمة توقفنا أمامها: الأولى وهي انتقال الأخلاق من اليونان إلى العرب المسلمين تناولنا فيها نموذجين الأول ، أرسطو وامتداد فلسفته الأخلاقية في الفلسفة الإسلامية والثانى عن «جالينوس» وانتقال عمله عن الأخلاق إلى الفلاسفة المسلمين، وهي لحظة لم يهتم بها كثير من الباحثين المحدثين. ثم الأخلاق عند بعض الفلاسفة المسلمين وهذا ما يمثل اللحظة الثانية التي توقفنا فيها أمام جهود عدد من الفلاسفة عرضا بجهدهم الأخلاقي هم الكندى ويحيى بن عدى وأبو الحسن العامري، وابن رشد. واللحظة الأخيرة هي الأخلاق الإسلامية التى ظهرت بأشكال متعددة عند ابن رشد وقدمنا فيها عدة دراسات حول إسهامات الأخلاقية.

لعلنا بهذا العمل نتجاوز هذا الفصل، الذي نشاهده في مجال الأخلاق الذي يتم فيه دراسة الأخلاق الإسلامية باستقلال عن تاريخ الأخلاق، أو هذا التغافل من بعض كتاب الأخلاق الذين يتناسون إسهام الفلاسفة المسلمين في نظرتهم الكلية العامة لفلسفة الأخلاق. تلك محاولة تحتاج إلى الكثير من الدعم حتى نستطيع أن نواصل تقديم الصورة التفصيلية للجهود العربية الإسلامية في الأخلاق.

وبالله التوفيق

أحمد عبد الحليم عطية

القســم الأول

القراءة العربية للأخلاق الأرسطية

القراءة العربية للأخلاق الأرسطية[*]

مقدمة :

نتناول فى هذه الدراسة النظرية الأخلاقية الأرسطية التى تضمنها كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"[1] وقراءاتها لدى الفلاسفة العرب المسلمين: الكندى، الفارابى، ابن عدى، العامرى، مسكويه، ابن باجة وابن رشد، وعلى هذا يخرج عن إطار هذه الدراسة القراءات المختلفة التى قدمها المفكرون والكتاب خارج نطاق الفلسفة بمعناها التقليدى، والتى نجدها فى شكل أفكار أولية فى القرآن والحديث النبوى وبشكل اكثر وضوحا فى علم الكلام والتصوف وأصول الفقه والتى لا يظهر فيها الأثر الأخلاقي الأرسطى[2] ونعتمد فى هذه الدراسة على التحليل النصى لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس وقضاياه وموضوعاته المختلفة ورحلة هذا الكتاب داخل نصوص الفلاسفة العرب المسلمين من الكندى حتى ابن رشد.

وإذا تساءلنا لماذا أرسطو اليوم؟ وتقابلنا إجابتان: الأولى قدمها أحمد لطفى السيد حين اقبل على ترجمة الأخلاق إلى نيقوماخوس فى العشرينيات من القرن العشرين، والثانية قدمها برتران سان- سرنا فى الفصل الثامن والأخير من كتابه "العقل فى القرن العشرين" حيث يستشعر ضرورة العودة إلى أرسطو. وتحت عنوان "أرسطو مفكر عصرى" يتساءل فيما يفكر أرسطو لو عاد إلينا فى نهاية القرن العشرين؟

يتساءل برتران سان- سرنا ونتساءل معه هل سيجد أرسطو أمامه المفتش العام ليفرض عليه الصمت أم انه سيلقى النجاح؟ يقول "نود الإصغاء إلى أرسطو جالسا فى لجنة عن الأخلاقيات: هل سيقبل نسبية وتنوع الأخلاق بوصفها واقعا؟ هل سيعير انتباهه لهابرماس؟ هل سيقود أعضاء اللجنة إلى الكشف عما وراء اختلاف القيم من كلية مستترة غير متعالية حالة عند الفاعلين؟ هل سيضيف مؤلف كتاب الشعر فى تأمله للقرن العشرين فصلا لدراسته عن التراجيديا؟ لعله سيرينا أن التراجيديا ليست إلا

ممارسة الاختيار، عندما تكون محكات التقييم متعددة ولا تنتهى إلى الوحدة. إن كتاب الشعر بالفعل لا يتناول الفن وحسب، انه يتناول العمل، صعوبته وعتمته وصراعاته[3]. وأرسطو فوق كل شىء هو أبو الأخلاقيات. إن الأخلاق وإن كانت كلية فى التزاماتها القصوى لا تغفل قط عن تفرد الكائنات والظروف.

إننا نعيش ونعمل ونفكر فى عالم غير مستقر الأشكال والقوى.. يضاف إلى ذلك ان المفكر المأساوى هو أيضا محلل الأزمات. ولهذا لا نحس به (أرسطو) كفيلسوف بعيدا عن عصرنا عندما نفكر فى نهاية القرن العشرين، وبشكل خاص عندما نفكر فى عدم اليقين الذى يثقل العلم بوصفه نظرية"[4].

ويقدم لنا أحمد لطفى السيد؛ الذى يمثل المدرسة الحديثة فى الفكر المصرى عدة أساليب ؛لإعادة التعرف على فلسفة أرسطو فى العصر الحديث، فهى بالإضافة إلى كونها تمثل الفلسفة العربية الإسلامية والباعث على النهضة الأوروبية الحديثة فهى انسب الفلسفات بالنسبة لنا فى العصر الحالى ؛لاتفاقها مع العقائد القومية والتعاليم الدينية، وهى من جهة أخرى تمكن من الكشف عن الطبيعة والقدرة على الحكم على القضايا المختلفة. ويمكن ان نجد فى تصديره لترجمته "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بعض الأقوال التى توضح مبررات توجهه نحو فلسفة أرسطو. يقول: "لما اتجهت الميول العامة منذ زمان إلى إدخال التعاليم الفلسفية فى مدارسنا ومعاهدنا الدينية.. فكرت فى أي مذاهب الفلسفة يمكن الابتداء به بحيث لا يصدم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية. فظننت أن أولى المذاهب بالقبول عندنا الآن وأسرعها تمثلاً فى الأفهام ابدعها عن التضاد الصريح للمألوف من منازعنا ش الراسخ من عقائدنا هى فلسفة أرسطو طاليس"[5].

يهتم لطفى السيد بالبداية، والبداية عنده هى استمرار للفلسفة العربية الإسلامية، التى هى ليست شيئا آخر سوى الفلسفة بالألف واللام، فلسفة أرسطو طاليس. فنحن (إذا شئنا أن تكون لنا فلسفة مصرية تأتلف ومعلوماتنا وجبا علينا أن نجدد الفلسفة

العربية التى فقدت أعيانها ولم تبق إلا آثارها، أو بطريقة اقرب أن ندرس فلسفة أرسطو طاليس، فإن الفلسفة العربية فى مجموعها هى فلسفة أرسطو طاليس)[6].

إنها - كما يرى الطريق إلى النهضة التى ننشدها، فهى أداة التفكير العلمى الحديث[7]. فهو يريد الجمع بين العلم والدين بين تاريخنا الفكرى، والنهضة الأوروبية، لذا يرى ان الطريق القريب والأمين الخالى من العقبات إلى تمكين الفلسفة من بيئاتنا العلمية لتنتج فى الذكاء المصرى قوى الكشف عن أسرار الطبيعة والاختراعات المتنوعة وصحة الحكم على الأشياء ؛هو اتخاذ فلسفة يجتمع فيها التوحيد وبناء العلم على المشاهدة فى آن واحد أو بعبارة أخرى فلسفة أرسطو طاليس. يقول"ولذلك اعتزمت ان أنقل إلى العربية أهم اجزائها"[8].

أولا: الأخلاق إلى نيقوماخوس:

يأتى الأخلاق إلى نيقوماخوس فى مقدمة أعمال أرسطو الأخلاقية وفيه تفاصيل مذهبه الأخلاقى بالإضافة إلى كتابه " الأخلاق الأوديمية" أو الأخلاق إلى أوديموس، يضاف لهذين العملين الأساسيين كتاب "فى الفضائل والرذائل " وهو أقل أهمية وأصالة وكتاب "الأخلاق الكبرى" والذى يعد تلخيصا قام به أحد المشائين لأخلاق أرسطو. ويتكون (الأخلاق إلى نيقوماخوس) من عشرة أبواب أو عشرة كتب. سوف نشير إلى محتوياتها وموضوع كل كتاب منها حتى يتسنى لنا بيان معرفة المترجمين والفلاسفة العرب للعمل وتأثيره فى كتاباتهم الأخلاقية ترجمة وتلخيصا وشرحا وتعليقا.

يدور الكتاب الأول حول نظرية الخير والسعادة. وينقسم إلى أحد عشر بابا، يوضح الباب الأول أن الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعها ،فيذكر الخيرات المختلفة ويبين أهمية الخير الأقصى، وعلاقة الأخلاق بالسياسة. ويبين الباب الثانى أن الغرض الأسمى للإنسان هو السعادة واختلاف الآراء فى طبيعة السعادة، اللذة، المجد، الفضيلة، الثروة. ويتناول الباب الثالث المعنى العام للسعادة ونقد نظرية المثل الأفلاطونية والتمييز بين الخيرات فى ذاتها وبين التى ليست خيرات إلا بسبب شىء

آخر. والباب الرابع وفيه بيان أن الخير فى كل صنف هو الغاية، وأن السعادة هى الغاية القصوى لجميع أعمال الإنسان فهى مستقلة وكاملة. وأنها لا تعرف إلا من خلال عمل الإنسان. ونجد فى الباب السادس تقسيم الخيرات إلى ثلاثة أنواع: خيرات البدن، وخيرات النفس والخيرات الخارجية. ويبين أرسطو فى الباب السابع أن الإنسان وحده من بين جميع الكائنات هو الذى يمكن أن يكون سعيدا، لأنه وحده الجدير بالفضيلة ويناقش هل يشعر الإنسان بالخيرات والشرور بعد الموت؟ ويبين فى الباب الثامن أن الفضيلة هى علة السعادة الحقة، ويعرض فى الباب العاشر نظرية أودكس فى اللذة، ويوضح أن السعادة تستوجب احترامنا لا مدائحنا لأنها المبدأ والعلة للخيرات التى نرغب فيها.ويقسم فى الباب الحادى عشر الفضائل إلى فضائل عقلية وفضائل خلقية.

ويدور الكتاب الثانى؛ الذى يتكون من تسعة أبواب على نظرية الفضيلة حيث يميز كما ذكرنا الفضائل إلى عقلية وأخلاقية. وأن الفضيلة تتكون عن طريق العادة ويؤكد فى الباب الثانى على ضرورة الاعتدال فالإفراط أو التفريط يفسد الفضيلة. ويؤكد فى الباب الثالث على ضرورة الاهتمام باللذة والألم. ويحدد فى الباب الرابع شروط العمل الفاضل الثلاثة وهى: العلم والإرادة .والثبات ويقدم فى الباب الخامس النظرية العامة للفضيلة وفى السادس طبيعة الفضيلة والوسط الأخلاقى وصعوبة تحديده، وأن الفضيلة وسط بين رذيلتين إحداهما إفراط والأخرى تفريط. ويتناول فى الباب السابع فضائل: الشجاعة والاعتدال والسخاء والأريحية وكبر النفس والصدق والبشاشة والصداقة والتواضع والإخلاص والحسد وسواء النية. ويواصل فى الباب الثامن بيان ذلك حيث تقابل الوسط والطرفين والتاسع فى صعوبة أن يكون الإنسان فاضلا.

ويتناول فى الكتاب الثالث بقية نظرية الفضيلة فى الشجاعة فى الاعتدال وذلك فى ثلاثة عشرة بابا وتدور الأبواب الخمسة الأولى على الإرادة والأفعال الإرادية

والسادس فى أن الفضيلة والرذيلة إرادتان والسابع والثامن فى الشجاعة والتاسع فى أنواع الشجاعة ومن الحادى إلى الثالث عشر فى الاعتدال.

ويستمر فى الكتاب الرابع فى تحليل الفضائل المختلفة: السخاء، الأريحية، المروءة، الحلم، الصدق، الحياء.

ويتناول فى الكتاب الخامس بأبوابه الأحد عشر نظرية العدل الأول فى حد العدل والثانى التمييز بين العدل والظلم أو الفضيلة والرذيلة والتمييز بين نوعين من العدل، الأول سياسى اجتماعى فى الباب الثالث والآخر قانونى يتناوله فى الباب الرابع ثم يتناول الظلم فى الباب السادس.

ويتناول الكتاب السادس نظرية الفضائل العقلية التى ينبغى من أجل فهمها حق الفهم دراسة النفس . ويتناول وسائل النفس للوصول إلى الحق: الفن، العلم، التدبير، الحكمة، والعقل الذى يتناولها فى الفصول التالية. ويخصص الكتاب السابع لنظرية اللذة حيث يتناول أنواع اللذة والألم، هل اللذة خير وهل هى الخير الأعلى؟ أنواع اللذات وأسبابها، العلاقة بين اللذة والسعادة.

وموضوع الكتاب الثامن الصداقة، مميزاتها، فى أنها ضرورية لحياة الإنسان، أهميتها للفرد وأهميتها للسياسة، الصداقة والحب. والباب الثانى فى موضوع الصداقة ويبين فى الثالث أنواعها: صداقة المنفعة وصداقة اللذة وصداقة الفضيلة. ويقارن بينهم فى الباب الرابع وفى السادس الصداقة والحق وفى التاسع روابط العدل بالصداقة فى كل صورها. والثانى عشر فى المحبة العائلية. ويتابع فى الكتاب التاسع نفس الموضوع فيتحدث عن: العطف، الوفاق، النعم، الآثرة أو حب الذات، عدد الأصدقاء، هل الأصدقاء ضروريون؟

ويعود فى الكتاب العاشر لتناول اللذة والسعادة. حيث يعرف فى الباب الأول اللذة وعلى أنها هى أكثر الاحساسات ملاءمة للنوع الإنسانى، وأهميتها فى التربية وفى

الحياة .ويفحص فى الباب الثانى النظريات السابقة فى طبيعة اللذة حيث يعرض نظرية أويدوكس ؛الذى يجعلها الخير الأعلى ورأى أفلاطون وتصوره الخاص للذة. ويقدم فى الباب الثالث النظرية الجديدة للذة .ويبين فى الباب الرابع الارتباط بين اللذة والحياة. ويوضح فى الباب الخامس اختلاف اللذات وتنوعها بين لذات حسية ولذات عقلية ثم يعود إلى تناول السعادة فى الباب السادس وأنها تختلف عن اللذة وفى الباب العاشر والأخير يؤكد أهمية العمل، وتأثير الطبع وضرورة التربية الحسنة والسياسة وارتباط علم الأخلاق والسياسة وأن السياسة عنده تتلو الأخلاق.

تلك هى الموضوعات الأساسية التى عرض لها أرسطو فى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والتى توضح لنا نظريته فى الخير والخير الأقصى والسعادة والفضيلة والرذيلة ، وكذلك الفضائل المختلفة واللذة والألم والفرق بين اللذة والسعادة وموقفه المتميز حول اللذة الذى يختلف عن موقف السابقين عليه وغيرها من موضوعات: كالعدل والظلم والصداقة والمحبة التى أثرت فى الفلاسفة العرب كثيرا وطرحت عليهم العديد من الاسئلة والقضايا ومن التأملات كما سنرى فى الفقرات القادمة.

ثانيا: الأخلاق إلى نيقوماخوس والفلاسفة العرب المسلمين

ا - الكندى

لا نستطيع وفق ما تبقى لدينا من مؤلفات للكندى أن نؤكد على تأثره بالأخلاق النيقوماخية حيث تذكر المصادر القديمة للكندى عدة رسائل أخلاقية مثل :"رسالة فى التنبيه على الفضائل" كما نجد عند ابن النديم، أو "كتاب الفضائل فى آداب النفس" كما لدى ابن جلجل، بينما يذكر له صاعد الأندلسي ،" كتاب آداب النفس " ورسالته "فى تسلية الأحزان " المعروفة باسم "رسالة فى الحيلة لدفع الأحزان ". والأخيرة فقط هى المتاحة للقراء المعاصرين[9] بينما فقدت الرسائل الأخرى وغيرها مثل "رسالته فى خبر فضيلة سقراط ". ومن هنا اتجهت الأبحاث القليلة، التى دارت حول فلسفته الأخلاقية إلى التأكيد على الجوانب السقراطية الأفلاطونية والرواقية عنده.

حيث نجد ماجد فخرى فى: (تاريخ الفلسفة الإسلامية) و"دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى" يشير إلى الأثر السقراطى فى الأخلاق عند الكندى[10] وكذلك حنا الفاخورى وخليل الجر فى "تاريخ الفلسفة العربية"[11] وناجى التكريتى فى "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام"، الذى يؤكد الأثر الأفلاطونى لديه. لقد كان يتصور إلى عهد قريب، كما يرى التكريتى، أن الكندى فيلسوف مشائى، ولكن ظهور رسائله وطبعها ألقى أضواء كثيرة على حواش فلسفته، ولا شك أن جزءا كبيرا مهما من هذه الفلسفة أرسطى. ولكن جزءا منها لا يقل فى أهميته عن الجزء الأرسطى يمكن أن نقول عنه إن أساس فلسفته ؛أفلاطونى. لقد فطن صاعد الاندلسى إلى تأثر الكندى بأفلاطون، إلا أن أوضح اثر لأفلاطون على الكندى هو نظريته فى النفس، وكذلك ما يتعلق بالسيرة الفلسفية كما ترد فى رسالته فى دفع الاحزان"[12] ونجد نفس الموقف لدى ريتشارد فالتزر R.Walzer فى كتابه"من اليونانية إلى العربية" Greek into Arabic خاصة فىNew studies on Al-Kindi الذى يرى فيه "إن فلسفة الكندى الخلقية غير معروفة إلا قليلا ولكن يبدو أنها أفلاطونية وخصوصا قوله عن الفضيلة، حيث تختلف عن الأخلاق الأرسطية كما فى نيقوماخوس". ويرى جورج عطية فى دراسته بالانجليزية عن الكندىAl-Kindi The philosopher of The Arabic. إن الفضيلة عنده اقرب إلى الرواقيين، وهذا ما يؤكد عليه فخرى ايضأ فى "الفكر الأخلاقى العربى"، وفضيلة عباس التى اكدت أصول أفكار الكندى الرواقية. فنظرة الكندى إلى السعادة لها جانب رواقى وجانب أرسطى أفلاطونى يتمثل الأول فى قوله أن السعيد يملك إرادة منسجمة مع طبائع الأمور والأحداث، والسعادة هى السيرة بمقتضى الطبيعة، وذلك فى دراستها "نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى" (جامعة بغداد 1976) ومن هنا خصصت دراسة أخرى لها عنوان ذو دلالة هى "التأثيرات الرواقية فى رسالة الحيلة فى دفع الأحزان للكندى" التى تؤكد فيها وجود اثر رواقى متأثر بالأفلاطونية المحدثة فى أفكاره عن مصير النفس بعد الموت[13].

ومن هنا لم يشر إلى الكندى الباحثون الذين تناولوا أثر كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى العربية، مثل عبد الرحمن بدوى فى مقدمة تحقيقه للترجمة العربية للكتاب ولا لورانس ف. بيرمان، الذى عرض فى الفقرة الأولى من دراسته اثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نقوماخوس " إلى نقل الكندى الأخلاق النيقوماخية إلى العربية(14).

2- الفارابى

لقد كانت العربية هى اللغة الأولى التى تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها. إضافة إلى هذا ظهر تلخيص الاسكندرانيين للكتاب فى العربية. وإذا أردنا تتبع رحلة الكتاب فى العربية نجد ان الفارابى هو أول من اهتم به من الفلاسفة المسلمين. فقد ألف أول شرح للأخلاق النيقوماخية (و أجزاء منه) بالعربية. ومع أن هذا الشرح قد فقد فى العربية، فقد كان له أثر هام فى تطور الفكر الأخلاقى اللاحق. ويمكننا استشفاف طابع هذا الشرح من كتاب الفارابى "فصول منتزعة" من أقاويل القدماء، الذى نشره المستشرق د. م. دنلوب 1961 وأعاد نشره فوزى نجار 1971 مع تصحيحات وزيادات. وهذا الكتاب يوصف فى احد المخطوطات بأنه "جمل وفصول منتخبة من علم الأخلاق تشمل على اكتساب فضائل النفس الإنسانية والإجتناب عن زدائلها"(15).

يذكر لنا ابن أبى اصيبعة من بين كتب الفارابى شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس(16) ويقول ابن النديم أن له تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس(17). ويشير إليه ابن باجة فى رسالة الوداع بقوله: ".. وهو الذى شأن الناس أن يفهموه من كلام أبى نصر فى شرح نيقوماخيا"(18) وهو ما يؤكد عليه قول الفارابى نفسه فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين "إن أرسطو فى كتابه المعروف بـ "نيقوماخيا" إنما يتكلم عن القوانين المدنية، على ما بيناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب، ولو

كان الأمر فيه أيضا على ما قاله فورفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم عن الأخلاق[19].

ويثير بدوى قضايا عديدة حول ترجمة الفارابى هذه منها عدم وجود ذكر للأخلاق فى كتاب الفارابى "فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى"[20].

وإذا تناولنا مؤلفات الفارابى نجده انشغل بالأخلاق فى عدة أعمال هى بالإضافة إلى شرحه المفقود على نيقوماخيا :"التنبيه على سبيل السعادة"، و"تحصيل السعادة" و"فصول منتزعة"[21] وقد أورد لنا ماجد فخرى فى كتابه "الفكر الأخلاقى العربى" عدة مقتطفات من فصول منتزعة؛ تدور على قوى النفس وأقسام الفضائل الخلقية والنطقية، وماهية العدالة وصلتها بالاعتدال وأقسام الفضائل الفكرية، والعدل وكلها تعكس بصورة جلية تأثير "الأخلاق النيقوماخية" مما يؤيد أنها قد تكون فصولاً منتزعة من شرحه المفقود على الكتاب[22].

ويخفف إبراهيم عاتى فى دراسته "الإنسان فى فلسفة الفارابى" من أثر أرسطو على المعلم الثانى. وان كان تحليله ونصوصه تؤكد هذا الأثر وتوضحه. فهو يرى أن الفارابى عارض إثبات وجود الله عن طريق المحرك الذى لا يتحرك واتبع منهج الجدل الهابط الذى يقوم على فكرة الوجود نفسها لمعرفة وجود الله[23]. ويرى أن إشارة اغلب الباحثين لمتابعة الفارابى تعريف أرسطو للنفس غير مطابق للحقيقة، ذلك لأن ابا نصر لم يذكر هذا التعريف مرة واحدة فقط. وان كان أشار إليه منسوبا إلى أرسطو فى رسالة صغيرة هى "المسائل الفلسفية" ولم يشر إلى انه قد وافق أرسطو على هذا التعريف كذلك لم يشر إلى انه قد رفضه[24].

ويرى انهما يتفقان فى الإطار العام لتحليل الحواس والتمييز بين الحواس الظاهرة والحواس الباطنة، ويجعل مركز الحس فى القلب متفقا فى ذلك مع أرسطو[25]

ونجد لديه نفس التحليل الأرسطى. ويتابع الفارابى تحديد الافرودويسى تقسيما رباعيا للعقل عند أرسطو[26].

ويرى وهو ما يهمنا أن الفارابى يسوى فى السياسة المدنية بين الخير والسعادة، فالسعادة هى الخير على الإطلاق. ويؤكد فى "المدينة الفاضلة" أن السعادة هى الخير المطلوب لذاته وهو يحذو فى ذلك حذو المعلم الأول، الذى يرى ان السعادة هى على التحقيق شىء نهائى كامل مكتف بنفسه مادام انه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان[27]. كذلك الفضيلة عند الفارابى هى خير، ولكن ليس خيرا لذاته، بل لأجل السعادة، وهذا هو موقف أرسطو أيضا الذى يرى أن الفضيلة هى خير يراد، لبلوغ السعادة (ارسطو: ك أب 4 ف 5 ص 191) وتقسيم الفضائل عند الفارابى إلى عقلية وخلقية، الذى يمهده فى فصول المدنى[28] ويعرض للفضيلة الخلقية التى يعرفها تعريف أرسطو ص 333- 333). ورأى الفارابى الذى ينفى ان الفضائل توجد عند الإنسان بالفطرة أو الطبع يرجع بجذوره إلى أرسطو[29] (ك 3 ب اف 3 ص هـ 33- 336) والوسط الأخلاقى عند الفارابى كما يقدمه فى (فصول المدنى ص 113) عرضه أرسطو فى الأخلاق ك 3 ب 6 والقضايا المختلفة التى يذكرها الفارابى نقلا عن أرسطو (ك 3 ب 7 ف ا- 113.

- الفضائل صنفان: خلقية ونطقية؟ فالنطقية هى فضائل الجزء الناطق مثل: الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية هى فضائل الجزء النزوعى مثل: العفة والشجاعة والسخاء والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة وفى حيز كل قسم منها أضداد هذه التى عدت وأغراضها[30].

- قوى النفس: فصل الأجزاء والقوى العظمى التى للنفس خمسة: الغازى والحاس والمتخيل والنزوعى والناطق: أرسطو: ك أف 13. والنفس ك 3.

- القوى الناطقة هى التى بها يعقل الإنسان وبها تكون الروية وبها يقتنى العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال. وهذه منها عملى ومنها نظرى.

- فصل الهيئات الطبيعية والاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة مش انضافت إليها الأخلاق المشاكلة لها وتمكنت بالعادة. كان ذلك الإنسان فى ذلك الشىء أتم ما يكون.

- فصل: الأفعال التى هى خيرات، هى الأفعال المعتدلة المتوسطة بين طرفين هى جميعا شر إحداها إفراط والآخر نقص، وكذلك الفضائل فإنها هيئات نفسانية وملكات متوسطة بين هيئتين وكلتاهما رذيلتان[31].

- فصل المعتدل والمتوسط يقال على نحوين، أحدهما متوسط فى نفسه والآخر متوسط بالقياس إلى غيره، المتوسط فى نفسه مثل توسط الستة بين العشرة والاثنتين.. والمتوسط بالإضافة يزيد وينقص فى الأوقات المختلفة وبحسب اختلاف الأشياء التى إليها يضاف مثل الغذاء المعتدل للصبى والمعتدل للرجل التام الكدود ؛فإنه يختلف بحسب اختلاف بدنهما[32]. أقسام الفضائل الفكرية" فصل: اسم العلم يقع على أشياء كثيرة. إلا أن العلم الذى هو فضيلة ما للجزء النظرى هو أن يحصل فى النفس اليقين بوجود الموجودات التى وجودها وقوامها لا يصنع إنسان أصلا.

- فصل: الحكمة هى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب[33].

- فصل: العقل العملى هو قوة بها يحصل للإنسان، عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب، فى شىء من الأمور التى فعلها إلينا.. وهذا العقل إنما يكون عقلا بالقوة مادامت التجربة لم تحصل. فإذا حصلت التجارب فى كل سن من أسنان الإنسان فى عمره[34].

- فصل: العقل هو القدرة على جودة الرؤية واستنباط الأشياء التى هى أجود واصلح فيما يعمل ليحصل بها الإنسان خير عظيم فى الحقيقة وغاية شريفة فاضلة. كانت تلك هى السعادة أو شىء مما له غناء عظيم فى أن ينال به السعادة[35].

- فصل التعقل أنواع كثيرة: منها ما هو جودة الرؤية فيما يدبر به أمر المنزل وهو التعقل المنزلى، ومنها جودة الرؤية فيما هو أفضل واصلح فى بلوغ جودة المعاش وفى أن تنال به الخيرات الإنسية مثل اليسار والجلالة وغير ذلك بعد أن يكون خير وله غناء فى نيل السعادة[36].

ماهية العدل والجور: العدل أولا يكون فى قسمة الخيرات المشتركة التى لأهل المدينة على جمعيتهم ثم بعد ذلك فى حفظ ما قسم عليهم[37].

فصل: والعدل قد يقال على نوع آخر اعم وهو استعمال الإنسان أفعال الفضيلة فيما بينه وبين غيره أى فضيلة كانت[38].

3- يحيى بن عدى

ويقدم لنا يحيى بن عدى، المولود فى أواخر القرن الثالث للهجرة والتاسع الميلادى (ح 893- 974 م) فى مدينة تكريت بالعراق، والذى يعد رئيس المدرسة الأرسطوطالية فى عصره، "أول كتاب من نوعه عالج فيه مسائل الأخلاق على طريقة أرسطو" هو كتاب "تهذيب النفس "، وقد تناول ابن عدى فى كتابه مسائل اختلاف الأخلاق وقوى النفس الثلاث والأخلاق الحسنة ونقائضها، حيث يرى أن الأخلاق لا تسند إلى المرء دون تغيير، بل إن منها ما كان فى بعض الناس فضيلة، وفى بعضهم رذيلة ويختتم كتابه بأوصاف الإنسان التام ومكارم الأخلاق التى ينبغى أن يتحلى بها[39].

لقد تتلمذ ابن عدى على الفارابى ومن هنا اهتمامه الكبير بالمنطق الأرسطى تعريبا وتفسيرا وشرحا وكذلك اهتمامه بالأخلاق. ويتتبع سحبان خليفات محقق رسالة

الفارابى "التنبيه على سبيل السعادة" أثر الرسالة على الفكر الفلسفى فى الإسلام خاصة لدى ابن عدى ويورد لنا نصوصا عديدة منه ويقابلها بنصوص المعلم الثانى ليدلل على العلاقة بينهما ليس فى المنطق فقط بل فى الأخلاق أيضا[40]. ويتوقف ناجى التكريتى من دراسته بالإنجليزية عن تهذيب الأخلاق ليشير إلى عدة مواضع يعتقد أن يحيى بن عدى كان متأثرا فيها بنص رسالة التنبيه. ويرجع خليفات نصوص ابن عدى ليس للفارابى بل إلى أرسطو مباشرة[41]. وإن كان بدوى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الأخلاق لا يذكر ابن عدى ضمن من نقلوا أو تأثروا بالكتاب[42].

ولا يختلف أحد من الباحثين على أرسطية يحيى بن عدى سواء فى المنطق (راجع نيقولا ريشر: تطور المنطق العربى) أم الأخلاق، بل أن الأب سمير خليل فى تحقيقه لرسالة ابن عدى "مقالة فى التوحيد" يرى أرسطيته تظهر فى تفسير الإنجيل وكتابات الآباء التى فسرها طبقا لمقولات أرسطو معتمدا على رأى بيريه Perur الذى يرى انه من الممكن مقابلة كل جملة من المقالة فى التوحيد بجملة تقابلها مستمدة من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب السماع الطبيعى له. ومن هنا نؤكد القول على أن بن عدى لعب دورا مهما فى تاريخ الدراسات الأرسطية فى الإسلام. فقد أعطى نشاطه الواسع بوصفه مترجما أو شارحا دفعة جديدة لدراسة أرسطو[43].

ويتضح لنا من المصادر العربية القديمة معرفة ابن عدى بالأخلاق إلى نيقوماخوس. وقد أورد ابن النديم فى "الفهرست " الذى ألف 374 هـ فى الفصل الذى عقده لأرسطو ومؤلفاته ونقله عنه القفطى وابن أبى أصيبعة ما يلى: "ومن كتب أرسطو طاليس: نسخ من خط يحيى بن عدى من فهرست كتبه: "كتاب الأخلاق "، فسره فورفوريوس، اثنتا عشرة مقالة، نقل إسحق بن حنين. كان عند أبى زكريا (ابن عدى) بخط إسحق بن حنين عدة مقالات بتفسير ثامسطيوس. وخرجت سريان[44].

ويتساءل بدوى: هل المقصود بهذا العدد من المقالات كتاب "نيقوماخيا" النص، أو تفسير فورفوريس له؟ وهل تفسير ثامسطيوس هذا بخط إسحق كان بالعربية، أو

بالسريانية؟ [45]. ومهما كان الأمر، فهذا يعنى عناية ابن عدى بأخلاق نيقوماخوس لأرسطو.

4- العامرى

وتتأكد أرسطية العامرى من بيان كتاباته المختلفة التى تعتمد على المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت فى كتابات أرسطو. وذكر لنا العامرى نفسه فى حديثه عن مصنفاته فى بداية كتابه "الأمد على الأبد " أنه قدم شروحا على أورجانون أرسطو، فقد شرح الأصول المنطقية[46]. وله تفسير كتاب البرهان ووضع شرحا على كتاب المقولات. وتشهد مؤلفاته الميتافيزيقية على أرسطيته كما يتضح فى "العناية والدراية " وهو اختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة. ويشير خليفات إلى أن للعامرى أيضا." التوحيد والمعاد" الذى أوضح فيه طرق أرسطو[47]. كل هذا مما يشهد على أرسطية العامرى ومدى متابعته للمعلم الأول نقلاً وشرحا وتلخيصا فى المنطق والميتافيزيقا والأخلاق ومع ذلك يتأرجح الباحثون بين القول بأرسطيته والقول بأفلاطونيته ويضاف أيضا فارسيته وإسلاميته.

يبدأ العامرى القسم الأول من كتابه "السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية" بتقسيم السعادة إلى إنسية وعقلية، وكل منهما ينقسم إلى سعادة مطلقة وأخرى مقيدة وأن أفلاطون وأرسطو يصفان المطلقة لا المقيدة. ويناقش هل السعادة الإنسية والعقلية موضوع واحد، أو موضوعين وهل كل واحدة منهما تامة أم إحداهما ناقصة؟ وذلك اعتمادا على فورفوريوس. ويعرض أقوال أرسطو فى الفصل بين السعادتين. وما ذكره من قول متقدمى الفلاسفة فى السعادة الإنسية ونقده أقوال هؤلاء، حتى يتسنى له ذكر ما قاله أرسطو طاليس فى السعادة الإنسية ما هى وبما تقوم؟

ويعرض العامرى قول أرسطو فى أقسام الخيرات الثلاثة: هيئات وآلات وأفعال ويشرحها، وقوله فى الخير الذى هو أولى بمعنى الخير والقول فى حد الخير. حيث يورد قول أرسطو: "كل صناعة، وكل مذهب، وكل فعل، وكل اختيار فقد يظن بأنه

يقصد فيه إلى خير ما وما أجود ما حدّوا (به) الخير إذا قالوا بأنه المقصود إليه من كل شىء". ويتبع ذلك بتفسير قوله: "إن الخير هو المقصود إليه من كل شىء[48].

ويستعين العامرى فى القسم الأول الذى يدور حول السعادة والخير واللذة بما قاله أرسطو فى أقسام اللذات، حيث تناول المعلم الأول النظريات التى قيلت فى اللذة، ويناقشها مثل النظريات القائلة بأن اللذة ليست خيرا كما يناقش اللذات الحسنة واللذات الرديئة واللذات الجسمية فى المقالة السابعة من الأخلاق إلي نيقوماخوس، ويعرض لأقوال أرسطو "فى أقسام اللذات " والقول فى الآلام (الأشياء المؤذية) والالتذاذ والتأذي فعلان أم انفعالان؟ وشرح فرفوريوس الانفعال أهو اللذة والاذى، أم الإحساس بالانفعال هو اللذة والأذى؟ وفى الفصل بين الانفعال النفسانى وبين الانفعال الجسمانى؟ والفرق بين الانفعال والفعل. كما يستشهد بأقوال أرسطو فى أنواع اللذات، وبيان أن للإنسان لذة يختص بها وأنها إنما هى لذة المعرفة.

وبيان العلة فى انه لما صار للإنسان لذات مختلفة. والعلة فى ميل الناس إلى اللذات الجسمية وفى هربهم من اللذات النطقية. وبيان انه ليس كل لذة بخير، وأنه غير جائز ان نقول بأن اللذات ليس بخير على الإطلاق، وهو بالإضافة إلى نصوص أرسطو يعتمد شرح فرفوريوس فى القول فى ماهية اللذة والأذى (ص 118) وفى تفسيره لتعريف أرسطو للذة بعدما ناقض النظريات المختلفة التى قيلت فيها (ص 119) كما يستشهد بما جاء فى مقالة اللام من ما بعد الطبيعة فى توضيح معنى اللذة (ص.13) ويعرض للقول فى السعادة العقلية وهى القصوى ما هى وبما تكتسب وتحصل من قول أرسطو (ص 131- 122).

ويتناول العامرى أقوال أرسطو فى الفضيلة فى القسم الثانى من السعادة والإسعاد "فمعنى الفضيلة أن يختص شيء من بين ما هو مساو له بزيادة اسم الجودة" (ص 129) وتتفق استشهادات العامرى فى هذا القسم مع ما جاء من موضوعات فى المقالة الثانية من الأخلاق إلى نيقوماخوس، التى تدور حول الفضيلة. حيث يعرض

أقسام الفضائل، فالفضيلة صنفان منها فكرية ومنها خلقية، فالفكرية كونها وتزيدها فى اكثر الأمر يكون بالتعليم ولذلك تحتاج إلى دربة طويلة ومدة من الزمان والخلقية تكتسب من العادة) كما يعرض للفضيلة الخلقية (ص130) التى يتناولها أرسطو فى الفقرة السادسة من المقالة الثانية. ويفسرها بتوسع مستعينا بأمثلة أرسطو مبينا انه ليس فى التوسط إفراط وليس فى الإفراط توسط. والعلة فيما يظن به من أن بعض الأطراف أقرب إلى الوسط كما يعرض للرذيلة (ص 133) وان الفضائل والرذائل مكتسبة وأنها ليست لنا بالطبع ولكنها فينا بالطبع. ويعرض كيف تكتسب الفضائل والرذائل؟ وكيف يعرف الفاضل والرذائل؟ كما يعرض للفضائل المختلفة حسب التعريف الأرسطى. ويبدأ بالعفة التى تحدث عنها أرسطو فى الفقرة 13 من المقالة الثالثة من الأخلاق (الترجمة العربية 33 1- 38 1) ويتحدث عنها الفارابى فى رسالة التنبيه (ص. 30)[49].

ويذكر قول أرسطو طاليس فى الشره. وبيان أن الشره مع هربه من الأذى غير متخلص منه وأن العفيف من محبته للذة واصل إلى اللذة، وفى الحرية التى يتناولها أرسطو فى "بقايا المقالة السابعة المضافة" والمتلاف، وفى النذالة (ص. 14- 141) وفى الحريص، وان الحريص يفنى وان كثر ماله، وفى صفة الغنى، وفى الرفيع الهمة (ص 143) [50].

ويذكر أقوال أرسطو "فى محبة الكرامة" وفى المفرط فى محبة الكرامة، وفى المتصلف وهو المتكبر (ص هـ 14- 46 ا! وفى الوضيع، و فى الحياء" الذى يعرفه أرسطو فى الفقرة 15 من المقالة الرابعة من نيقوماخيا (الترجمة العربية ص.17) ثم يتناول القحه وهى الخلاعة، والنجدة من قول أرسطو طاليس (ص ا 5 ا! وفى الشجاعة كيف تستبان، التى تناولها أرسطو (ص 122) والفارابى فى رسالة التنبيه (ص 119) ومسكويه (ص 31) كما يعرض أقوال أرسطو "فى السبب المولد للشجاعة، فى المعنى الذى لأجله ظن بالغضب انه المولد للشجاعة وفى المتشبهين بالشجعان والفصل بينهم وبين الشجعان، وفى الأشياء المفزعة. وفى الجبن، وفى

التقحم، وفى الهم وفى الفرق بين الهمة وبين المخافة (ص 154) وفى الرحمة وفى الغضب وفى الحلم الذى يعرفه أرسطو (ص ا 16 من الترجمة العربية) والحيلة فى اكتساب الحلم ش وفى البغضة وفى الفرق بين الغضب والبغضة (ص 162).

كما يعرض العامرى للمحبة والصداقة فى سياق واحد مثلما يفعل أرسطو ومثلما نجد لدى مسكويه فى المقالة الخامسة من كتابه، ويذكر حد أرسطو للصديق، والفرق بين المحبة وبين الصداقة، وان المحبة ضرورية فى الحياة. يذكر أرسطو المحبة فى المقالة الثامنة فى نيقوماخيا [51]. وينقل العامرى من الفقرة الثامنة من أرسطو حول المساواة واللا مساواة فى الصداقة (ص 387) ما كتبه تحت عنوان فى إن أكثر المحبات طبيعية (ص166) ويعرض أنواع المحبات كما يذكرها أرسطو فى الفقرة الثالثة من المقالة الثامنة (ص 377- 379) ويضيف فى الفقرة اللاحقة عن أرسطو "لواحق المحبات الذاتية وخواصها" والمحبات العرضية وخواصها. وكذلك يتناول هل يحتاج السعيد إلى أصدقاء؟ التى عرضها أرسطو تحت نفس العنوان فى الفقرة التاسعة من المقالة التاسعة. كما يستشهد بأقوال أرسطو فى: القول فى فواعل الصداقة، وما جاء من الكلام المنشور فيها (ص 169) وفى المعاشرة ما هى؟ وما يجب للآباء والأمهات من حق العشرة، وفى المعاشرة بالهمة والفعل دون الاختلاط (ص 173) وما جاء فى الكلام المنشور فى المعاشرة وفى المداعبة والراحة، وفى الكبير النفس.

إن هذه الاستشهادات التى ينقلها العامرى عن نيقوماخيا مع استشهادات أخرى عن أفلاطون وجالينوس تقدم لنا مصادر العامرى فى السعادة والإسعاد وترسم لنا ملمح هام من ملامح ثقافته هو الملمح اليونانى الذى يضاف إلى ملمح فارسى أشار إليه كل من: فيدت ومجبتى مينوفى وكوربان والملمح الإسلامي الذى أكد عليه كل من سحبان خليفات وأحمد عبد الحميد غراب، الذى حقق كتابه "الإعلام بمناقب الإسلام ". [52] وسنشير إلى أرسطيته التى تشكل جانب من الملمح اليونانى عنده. حيث يؤكد التوحيدى على تبحر العامرى فى الفلسفة اليونانية، وانه كان منكبا على كتب أرسطو

وله على بعضها شروح وانه قد شرح كتب أرسطو وشاخ فيها [53]. ورغم أن لى المدرسة الفلسفية التى كان يغشاها التوحيدى كانت ترفض بعض آراء أرسطو كما يخبرنا روزنتال، خاصة ما جاء فى كتابه عن السماء على اعتبارأنه خطأ ووهم فإن العامرى كان يقبل آراء أرسطو وكان يلام على هذا [54].

ويوضح خليفات أرسطية العامرى فى تمهيد تحقيقه لكتاب "التنبيه على سبيل السعادة" فهو يبين إنما فى السعادة والإسعاد معالجة لما تناوله الفارابى فى كتابه بل إن عناصر الدراسة هى مع فارق ذى قيمة وهو أن أبا الحسن ينقل فى كل مسألة أقوال أرسطو، ويتبين من تحديد العامرى لغرضه من الكتابة انه عين غرض الفارابى فى رسالته وأرسطو فى جزء من الأخلاق. ويؤكد خليفات ذلك ثانية فى تحقيقه "رسائل العامرى وشذراته الفلسفية، حيث نلتقى فى "السعادة والإسعاد ".. بأفكار أرسطو من خلال الفارابى. وأن كان خليفات يعلى من شأن أثر أفلاطون والأفلاطونية المحدثة أكثر من أرسطو على العامرى ويبين رضوان السيد (فى تعليقاته على الماوردى فى تحقيقه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر" فكرة الوسط الأخلاقى الأرسطية فى نيقوماخيا، وأنها موجودة لدى الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين ومنهم العامرى [55].

5- **مسكويه**

ومن العامرى ننتقل إلى مسكويه أمام الفلاسفة الخلقيين فى الإسلام (330-371 هـ) صاحب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق "، الذى يتكون من ستة أقسام: الأول فى مبادئ الأخلاق وماهية النفس وقواها وماهية الخير والفضائل والرذائل. والثانى فى الخلق وتهذيب، والثالث الخير وأقسامه ا والرابع فى العدالة، والخامس فى المحبة والصداقة، والسادس فى صحة النفس وطريقة حفظها. تتفق الأقسام الخمسة

الأولى مع الموضوعات الخلقية التى طرقها أرسطو فى الأخلاق النيقوماخية أما القسم الأخير فيعكس التأثيرات الرواقية والأفلاطونية المحدثة التى تسربت إلى العالم الإسلامى من خلال الشروح والتعاليق ولاسيما شروح فرفوريوس الصورى وجالنيوس [56].

ولكتاب مسكويه أهمية كبرى فى الكتابات الأخلاقية العربية . ويؤكد لنا حسن حنفى أهمية هذا العمل الذى يعبر عن تمثل الوافد قبل تنظير الموروث كما أوضح لنا فى الباب الثانى عن التحول فى كتابه يقول:" من النقل إلى الإبداع ". فتهذيب الأخلاق ربما هو التأليف الأول الذى يحاول وضع أسس علم الأخلاق باعتباره علما مستقلا داخل النسق بعد الإلهيات، وبالرغم من تعدد موضوعاته إلا أنه يتميز بوحدة الفكر والإحالة المستمرة إلى بعضه البعض، كما يحيل مسكويه إلى باقى أعماله مما يدل على وحدة المشروع والرؤية والتكامل بين أجزائه"[57].

يعرض مسكويه فى المقالة الثانية لإمكانية تفسير الخلق ويوضح رأى الرواقيين وجالنيوس وأرسطو؛ الذى بين فى كتاب الأخلاق وفى كتاب المقولات أيضا أن الشرير ينتقل بالتأدب إلى الخير ولكن ليس على الإطلاق، إلا أن أرسطو يرى أن تكرير المواعظ والتأديب وأخذ الناس بالسياسات الجيدة الفاضلة لابد أن يؤثر ضروب التأثير فى ضروب الناس فمنهم من يقبل التأديب ويتحرك إلى الفضيلة بسرعة ومنهم من يقبله ويتحرك إلى الفضيلة بإبطاء (نيقوماخيا 3 ف ا 11، 18- 34)وهو يصيغ ذلك برهانيا على النحو التالى: كل خلق فقد يمكن تغيره. لا شىء مما يمكن تغيره هو بالطبع فأذن ولا خلق واحد هو بالطبع (ص 033 134)[58].

يقدم مسكويه فى نهاية القسم الثانى من كتابه خاتمة ومدخل للقسم الثالث توضيحا لهدفه من العمل وخطته فيه يقول: ولما كان غرضنا فى هذا الكتاب السعادة الخلقية وان تصدر سكنا الأفعال كلها جميلة.. وكان النظر يتقدم العمل وجب أن تذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لنلحظ الغاية الأخيرة ثم نطلب بالأفعال الإرادية التى

ذكرنا جملها فى المقالة الأولى. وأرسطو طاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضوع واختتمه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوق. ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بما اخذناه أيضا عنه فى مواضع آخر ليجتمع لنا ما فرقه ونضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسري كتبه والمتقبلين لحكمته نحو استطاعتنا[59].

ولا يحتاج الأمر إلى تعليق حيث يؤكد مسكويه متابعته لكتاب أرسطو نيقوماخيا، الذى يتناول الخير المطلق والسعادة، ويضيف إليه ما جاء عنهما فى مؤلفات أرسطو الأخرى وشروح شراحه. لذا فهو يتناول فى القسم الثالث الخير وأقسامه، أو السعادة ومراتبها بألفاظ أرسطو طاليس اقتداء به وتوفيه لحقه فيقول: "إن الخير على ما حده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل، وهو الغاية الأخيرة. وقد سمى الشيء النافع فى هذه الغاية خيرا، فأما الخير الذى يقصده الكل بالشوق، فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السعادة فهى خير لواحد واحد من الناس، فهى إذن بالإضافة وليس لها ذات معينة[60] .

ويتضح اعتماد مسكويه على أخلاق أرسطو وشرح فرفوريوس فى تحديده أقسام الخير. يقول: "والخير على ما فسره أرسطو وحكاه عنه فرفوريوس وغيره"[61]. فأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهى خمسة أقسام، ويعددها لنا، ويرى أن من اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان حظه من السعادة بحسب ذلك (نيقوماخيا: 1100 أ، 1-3).

وتحت عنوان هل تحصل السعادة فى الحياة الدنيا؟ يعرض آراء القدماء فى السعادة العظمى، الذين ظن البعض عنهم أنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقته للبدن والطبيعيات كلها. والفرقة الثانية، التى رئيسها أرسطو طاليس رأى أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان فى الدنيا، إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها. ولما رأى الحكيم ذلك وان الناس مختلفون فى هذه السعادة الإنسانية وأنها أشكلت عليهم أشكالا شديدا احتاج أن يتعب فى الإبانة عنها جزء من الفضيلة بل هى الفضيلة كلها،

ولا الجور الذى هو ضدها جزء من الرذيلة، لكن الرذيلة كلها [62] وفى أقسام العدالة: نعود إلى ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول ان أرسطو طاليس قسم العدالة إلى ثلاثة أقسام ويعددها لنا.. ليؤكد، أن هذا ما قاله أرسطوطاليس[63].

ونجد نفس الموقف فى القسم الخامس "المحبة والصداقة" حيث يتابع فى حديثه عن المحبة أنواعها وأسبابها ما جاء فى نيقوماخيا (1104 ب، 30- 31، 155 اب، 17- 19) وأيضا الصداقة وأنواعها (نيقوماخيا 11156، 31- 1156 ب، 6). وفى حديثه عن المحبة الإلهية يوضح أنها هى التى يقول فيها أرسطو طاليس حكاية عن ايرقليطس. إن الأشياء المختلفة لا تتشكل ولا يكون منها تأليف جيد فأما الأشياء المتشاكلة فهى التى يسر بعضها بعض ويشتاق بعضها إلى بعض. (نيفوماخيا 11156، 31- 30، 1155 ب، 5- 8).

6- ابن باجه

استهل أبو بكر بن الصائغ مرحلة التأليف الفلسفى الأصيل فى الأندلس كما يوضح محقق رسائله. الذى يورد لنا قول خلفه ابن طفيل الذى يقر انه لم يخلف الطائفة الأولى من العلماء من الأندلس "اثقب ذهنا ولا أوضح نظرا ولا اصدق رويه من أبى بكر بن الصائغ ". ويشيد به أبو الحسن بن الإمام الذى قدم للمجموعة الوحيدة من رسائل ابن باجة التى انتهت إلينا على أساسين أولا استهلاله لطور التأليف الفلسفى فى الأندلس، ثانيا بلوغه بعيدا فى فهم أقاويل أرسطو بزفيه الفارابى وابن سينا.[64] ويتضح للناظر فى آثار ابن باجة إلمامه بالتراث الأرسطو طاليسى والأفلاطونى كذلك فلسفة أهل المشرق لاسيما الفارابى والغزالى.

ومصادره الأرسطوطالية: "ما بعد الطبيعة"، الذى ذكره فى الفصل الحادى عشر من "تدبير المتوحد " و"كتاب السماع " الذى توفر على دراسة مقالاته حتى ان تعاليقه على كتب السماع الثمانية واستدراكاته هى أوفى ما وصلنا من آثاره، وهى تشهد له بطول الباع فى الغوص على معانى أرسطو طاليس غوصا لم يبرزه فيه إلا ابن رشد.

[65] وكتـاب الأخـلاق الـذى يشـير إليـه فـى "تـدبير المتوحـد" و"رسـالة الـوداع " عـدة إشـارات. يقول لـورانس بيرمـان: "فـى غـرب العـالم الإسـلامى كـان ابـن باجـة الفيلسـوف والشـاعر المبـدع مطلعـا بشـكل عميـق علـى كتـاب "الأخـلاق" واسـتخدمه باسـهاب فـى كتاباتـه. وربما يعد مؤلفه "رسالة الوداع" خلاصـة لكتاب الأخلاق. وقد اطلع ابن باجـة أيضـا علـى شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، كما أشرنا لهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابى من جهـة وابن ميمـون وابـن رشـد مـن جهـة أخـرى اللذين تـأثرا بـابن باجـة تـأثرا عميقا[66].

يفيض ابـن باجـة فـى البـاب الأول فـى بيـان معنـى التـدبير فـى رسـالته "تـدبير المتوحـد". موضـحا أن المدينـة الفاضـلة تختص بعدم صـناعة الطب وصـناعة القضـاء ويبين أن هذه الأمور تلخصت فى كتاب نيقوماخيـا. والإنسان تلحقه الأفعال الضـرورية التـى لا اختيـار لـه فيهـا.. وأيضـا الأفعـال التـى لا اختيـار لـه فيهـا أصـلا وبعـض مـا للاختيـار فيهـا موقـع وقـد لخصـت هـذه كلهـا فـى نيقوماخيـا [67]. ويتنـاول فـى الفصـل الخـامس من البـاب الثالث " القول فـى الصـور الروحانيـة" الفضـائل الفكريـة وهـى العلـوم، والعقـل الـذى يـذكره أرسـطو فـى السادسـة (ف هـ) ويشـير إلـى نيقوماخيـا فـى الفصـل السادس[68] ويستشهد فى الفصل التاسع بقول أرسطو فى المقالـة الأولـى من نيقوماخيـا أن النقص ليس من قبل السن أو بها بل من قبل العادة والخلق[69].

ويستشـهد ابن باجـة بكتابات أرسطو المختلفة فى "قول يتلو رسالة الوداع" حيثا يذكر لنا كتاب النفس (ص 47 1- 48 1) وكتاب الحيوان إص 49) والمقالة الثانيـة من السماع الطبيعى (ص. 15) وما جاء فى أول كتابه " فى السماء والعالم "، والمقالـة الثانيـة مـن " الكـون والفسـاد ". وفـى "اتصـال العقـل بـالإنسـان " يـذكر تلخـيص "مـا بعـد الطبيعـة (ص 155، 169) وبـارى ارمنيـاس (ص 157) وكتـاب "فـى منـافع الأعضـاء" والمقالات الأخيرة من كتاب (الحيوان " (ص 57 والنفس ص 59 أو 60 أو 163).

ويرى ابن باجة فى "رسالة الوداع " أن الفارابى توسع فى بيان الغاية وان قول أرسطو فيها (فى الأخلاق إلى نيقوماخوس) مجمل جدا لا يمكن الانتفاع به (ص 114). ويناقش الغزالى فيما أورده فى "المنقذ من الضلال " من أمر اللذة، ويرى انه يمكن أن يحتج فى تصويب هذا الرأى بما قيل فى نيقوماخيا (ك 9 ف 4 166 ا أ- 1166 ب! (ص 131) فمن طلب العلم للذة كمن يطلب مع الأكل والشرب الالتذاذ بما لا يصح به جسمه.. ومن هذه ومن أشياء أخرى كثيرة أحصت فى مواضع كثيرة يظهر من أمر اللذة أنها ليست غاية، فكيف تكون قصوى [70] والفضائل الفكرية عنده منها عملية ومنها نظرية ، كذلك العقل الذى يذكره أرسطو فى السادسة من نيقوماخيا (ك 6 ف 5) إنما هو معد لأن نفعل عنه الأفعال التى توجبها الحكمة فكلها محركات ومدبرات وفاعلات لا غايات قصوى، لأن الفاعل ينقص عن الغاية بهذه الرتبة وهى انه من أجلها كان، فإنها لو كان غير موجودة كان وجوده عبثا[71] .

7- ابن رشد

أهتم ابن رشد بالأخلاق أو الحكمة العملية. وان كان اهتمامه بهذا المجال أقل من اهتمامه بالحكمة النظرية ؛ إلا أنه فى المجالين كان كما هو معروف لدى الباحثين أرسطيا حتى فى شرحه على كتاب السياسة لأفلاطون ؛الذى استعاض به عن شرح كتاب السياسة لأرسطو ؛بسبب عدم ترجمته للعربية فهذا ؛العمل يتناول العلم المدنى بشقيه السياسى والأخلاقى. وكان شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون مفقودا حتى عهد قريب فى العربية؛ إلا أنه ترجم أخيرا ترجمتين من الإنجليزية ومن العبرية. وبالإضافة إلى هذا الشرح فإن لابن رشد شرحا للأخلاق إلى نيقوماخوس. ويقدم لنا جورج قنواتى بيانا بأعمال ابن رشد فيذكر ترجمة هرمان الألمانى وترجمة روبير جروستيت وكذلك ترجمة سموئيل بن يهودا المرسيلى شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس كذلك ترجمة تودروس الأزل[72]. وبالإضافة إلى هذين العملين يمكن أن نشير إلى شرح ابن رشد لكتاب الخطابة ؛الذى يتناول فى فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا

الأخلاق المختلفة: الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الأخلاقية. وابن رشد فى شرحه حتى على كتاب "السياسة" لأفلاطون كان أرسطيا.

فى بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعا فى ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة :العملى والطبيعى والإلهى ، يدور العلم العملى أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق حيث يقوم على الأفعال الإرادية. وهو يختلف عن العلوم "أو الحكمة النظرية بوجه عام من حيث الغاية ؛فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفا محددا هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها المعرفة بالعمل. وهو يقع فى قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثانى ترسيخ هذه الملكات فى النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة [73]. ونود أن نشير منذ البداية أن جزءا هاما من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد فى مجال الفقه ونجده فى كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ونذكر من المقدمات التى ينبنى عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هى: الفضائل النظرية والمعرفية "العقلية" والخلقية، أو العملية "الصناعات " إلا أن أسمى هذه الكمالات عنده هى النظرية التى تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا والمثل الذى يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الألجمة) للفروسية [74].

والمقدمة الثانية التى تنبنى عليها الأخلاق والسياسة وهى ضرورة الاجتماع البشرى حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمرا عسيرا، لذا احتاج الفرد إلى معونة غيره؛ فالإنسان حيوان مدنى بالطبع. وهو لا يحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمال فقط. بل أيضا من أجل البقاء ؛فالاجتماع عند ابن رشد ضروريا لكمال الإنسان وبقائه معا ؛وهذا هو موضوع العلم المدنى أو السياسة. وهى القسم الرئيسى الثانى من العلم العملى [75].

وينطلق ابن رشد فى فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس. فهو يقسم النفس إلى :عاقلة وغير عاقلة وغير العاقلة إلى :غازية ونزوعية .ونشير فى هذا الصدد إلى أن هذا التقسيم نجده فى الكتابات الأخلاقية العربية بدءًا من الكندى (ت 866 م وابن سينا. ت 1307) وغيرهما، وهو مستمد من أفلاطون. إلا أن فيلسوفنا فى تلخيص كتاب "الأخلاق " لأرسطو على وجه الخصوص يعتمد فى تصنيف الفضائل على المعلم الأول وليس على أفلاطون أى أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلى الأولى على الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هى: الشجاعة، والعفة والسخاء والتواضع والصدق والمحبة وكبر الهمة والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل فى: العقل البديهى "الفطرى"، التعقل، العلم اليقينى، الحكمة. إن ابن رشد هنا - ومعه الفارابى - يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب فهو يتابع فى تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو خاصة فى الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الكندى ومسكويه الذين يتابعون فى تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويبا مختلفا [(76)].

والموضوع الثانى الذى يتناوله ابن رشد فى علم الأخلاق هو موضوع السعادة ؛التى تمثل مبحث هام لدى الفلاسفة العرب ، وهم فى ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هى الخير الأسمى الذى يهدف إليه البشر؛ والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية وعلى هذا فالنظر العقلى؛ هو الوسيلة التى نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة وما الأفعال الإنسانية المختلفة، أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكل نشاط إنسانى سياسى أو اجتماعى إلا وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية.

ويبين لنا ماجد فخرى فى دراسته عن فلسفة ابن رشد الأخلاقية اختلاف ابن رشد عن أسلافه فى مسألة الاتصال حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئا مجردا بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه فى نفسه عقل بالفعل، أى

العقل الفعال بينما فى تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من نيقوماخيا يكتفى بالقول- متابعا أرسطو- أن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل فى أفضل الأشياء وهى الأشياء الإلهية، دون إشارة إلى العقل الفعال. ويرى ماجد فخرى فى ذلك التودد تأرجحا بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الإسكندر الأفرديسى. ويخلص فخرى من ذلك إلى أن الخوض فى مسألة الاتصال- وان كان من قضايا نظرية المعرفة- فهى تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب، خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة حيث اعتبروا الترقى فى معارج العلم النظرى المؤدى إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلا من السبل المفضية إلى السعادة وهى المطلب الأخير عندهم وأيضا عند أرسطو، وأن ابن رشد على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطونى المحدث فى الإلهيات والكوزمولوجيا؛ فهو لم يتحرر منه تماما فى مجال نظرية المعرفة والأخلاق [77].

الهوامش:

---

[1] هناك عدد من الأعمال الأخلاقية قدمها أرسطو هى: الأخلاق إلى نيقوماخوس، والأخلاق إلى أوديموس والأخلاق الكبرى ورسالة صغيرة بعنوان "فى الفضائل والرذائل" يبدو أنها لأحد المشائين وكتاب "فى العدل" ، وأهمها على الإطلاق الأول والثانى. وسنكتفى بما جاء فى الأول من نظريات ، وقد ترجم الكتاب قديما للعربية ترجمة اسحق بن حنين وحققه ونشره عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت 1979 وسبق أن ترجمه عن الفرنسية أحمد لطفى السيد مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1924.

[2] لسنا بصدد الحديث عن الأخلاق فى الفكر الإسلامي فهى اشمل من الأخلاق الفلسفية. وقد رأى أحمد محمود صبحى هذه الأخلاق لدى العقليون والذوقيون أو علماء الكلام والصوفيين. ويمكن دراسة الأخلاق الإسلامية فى مجالات متعددة تعطى مجتمعة صورة دقيقة لهذه الأخلاق انطلاقا من القرآن الكريم والحديث النبوى وعلم الكلام وأصول الفقه وحض كتب الأدب العربى المختلفة مثل ألف ليلة وكتاب الأغاني وذلك كما فعل

المستشرق الهولندى دى بور فى دراسته الأخلاق والحياة الأخلاقية فى الإسلام المجلد الخامس من دائرة معارف الدين والأخلاق انظر ترجمتنا ودراستنا لهذا العمل فى دراسات أخلاقية دار قباء القاهرة 2000 م.

[3] برتران سان- سرنا: العقل فى القرن العشرين ترجمة د. فاطمة الجيوشى، وزارة الثقافة السورية دمشق ، 2000، ص 248

[4] المصدر السابق. ص 249

[5] أحمد لطفى السيد تصدير ترجمته العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس.ص 13.

[6] المرجع السابق ص 14

[7] وكما ان النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصها الأصلية.. فكانت مفتاحا للتفكير العصرى الذى اخرج كثيرًا من المذاهب الفلسفية الحديثة. فلا جرم أن نتخذ نحن فلسفة أرسطو واكرر أن اشد المذاهب اتفاقا مع مألوفاتنا الحالية، الطريق الأقرب إلى نقل العلم إلى بلادنا وتأقلمه فيها. رجاء أن تنتج فى النهضة الشرقية مثل ما انتج فى النهضة الغربية ،ص51.

[8] المرجع السابق ،ص 19- 20.

[9] انظر. ابن النديم: الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران ص 319 وابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد. القاهرة 1955 ص 73 ، 74 وصاعد الاندلسى: طبقات الأمم ،تحقيق حياة العهد بوعلوان، دار الطليعة بيروت 1985.

[10] ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1974، ص 133 - 134 وايضا دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى نصوص، اختارها وقدم لها د. ماجد فخرى، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 986 1 ص 237.

[11] حنا الفاخورى، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى بيروت، دار المعارف 1958 ص 66.

[12] د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، بيروت ط 2، 1979 راجع صفحات 35 1، 137، 43 1، 46 1.

[13] فضيلة عباس: نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى، جامعة بغداد 1976 أيضا، التأثيرات الرواقية فى رسالة الحيلة فى دفع الأحزان للكندى، مجلة اداب الرافدين، جامعة الموصل نقلا عن حسام محيى الدين الالوسى فلسفة الكندى، دار الطليعة، بيروت 1984.

[14] عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكالة المطبوعات الكويت المقدمة. ولورانس ف. بيرومان: أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، مجلة القاهرة العدد 150.

[15] د. ماجد فخرى: دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى، ص 389

[16] ابن أبى اصيبعة: عيون الأبناء فى طبقات الأطباء، تحقيق عامر النجار، القاهرة.

[17] ابن النديم: الفهرست، طبعة فلوجل.

[18] ابن باجة: راسالة الوداع فى رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى، دار النهار للنشر. بيروت 1968 ص 116.

[19] الفارابى: الجمع بين رأيى الحكيمين ، تحقيق البير نصرى نادر مكتبة دار المشرق، بيروت.

[20] والمشكلة الثانية تثيرها عبارة وردت فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين " يقول فيها "وليس ينكر أرسطو أن بعض الناس يمكن فيه التنقل من خلق إلى خلق أسهل وفى

بعضهم أعسر، على ما صرح به فى كتاب" نيقوماخيا الصغير" فما المقصود "بنيقوماخيا الصغير"؟ ويناقش بدوى تحليل هذه العبارة كما جاء فى بحثين قدمها دوجلاس م. دنلوب هما: ملاحظات على الترجمة العربية فى النص الوسيط لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس " والثانى "مخطوط تيمور باشا (190 أخلاق) ومختصر الاسكندرانيين ".

(21) حققت أعمال الفارابى الأخلاقية تحقيقا علميا خاصة أعمال محسن مهدى المتعددة ،حيث حقق د. سحبان خليفات: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، الجامعة الأردنية، وجعفر إلى ياسين: تحصيل السعادة، دار الاندلس ط 2 بيروت 1983 وحقق دنلوب وفصول منتزعة عام 1961، وأعاد نشره فوزى النجار 1971.

(22) د. ط جد فخرى: دراسات فى الفكر الأخلاقى العربى ص 389 0 5 30 وقد خصص دراسة للفلسفة عند الفارابى. الكتاب التذكارى عن الفارابى، اشراف د. ابراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(23) د. ابر هيم عانى: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية نموذج الفارابى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة

(24) ويعود الباحث فيذكر أن هناك من الشواهد ما يشير إلى أن ابى نصر تبنى جانبا من تعريف أرسطو للنفس. ويعرض لنظرية الفارابى فى الإدراك الحسى، والتى تشبه تأثير المحسوسات فى الحواس بتأثير الخاتم فى الشمع ، وهى نظرية ذات أصل أرسطى (النفس: ك 3، ف 12).

(25) المرجع السابق ص 136 ، ص 37 1.

(26) المرجع السابق، ص 163.

(27) المرجع السابق، ص 234 0 225.

(28) المرجع السابق، ص 08 1، أرسطو، ك 2، ب ا، ف ا، ص هـ 23

(29) الموضع السابق.

(30) نعتمد هنا فى بيان هذه النصوص على نشرة ماجد فخرى لفصول منتزعة فى كتابه الفكر الأخلاقى العربى ص 391 قارن أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس الكتاب الثانى الفصل الأول، والكتاب السادس، الفصل الثالث.

(31) الفارابى: فصول منتزعة نقلا عن ماجد فخرى ص.39 وأرسطو الكتاب السابع، الفصل ا- 3 فصول منتزعة ص 392 وأرسطو الكتاب السابع، الفصل الأول ص 1145 والفصل الثانى ص 807.

(32) فصول منتزعة ص 393- 394 وأرسطو، الكتاب الثانى الفصل السادس 1106 أ.

(33) فصول منتزعة ص هـ 39 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثالث، والكتاب السادس الفصل الخامس.

(34) فصول منتزعة ص 396 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الخامس.

(35) فصول منتزعة ص 396 أرسطو الكتاب السادس، الفصل التاسع.

(36) فصول منتزعة ص 397 أرسطو، الكتاب السادس، الفصل الثامن.

(37) فصول منتزعة ص 299 أرسطو، الكتاب الخامس، الفصل الخامس.

(38) فصول منتزعة ص. 30 أرسطو الكتاب الخامس ، الفصل الأول.

(39) طبع تهذيب الأخلاق عدة طبعات تجارية والطبعات العلمية هى التى نشرها مراد فؤاد، القدس 1930 وعنها نقل ماجد فخرى فى كتابه الأخلاق فى الفكر العربى وحاتم جاد، دار المشرق بيروت. وناجى التكريتى مع دراسة بالإنجليزية بيروت 01978 انظر دراستنا عن يحيى بن عدى فى كتابنا دراسات أخلاقية، دار قباء القاهرة 2000 م.

(40) د. سحبان خليفات مقدمة تحقيقه لرسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة، الجامعة الأردنية، عمان 1988 ص 83 ، 86.

(41) د. سحبان خليفات، الموضع السابق.

(42) د. عبدالرحمن بدوى: مقدمة تحقيقه لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس. وكالة المطبوعات، الكويت 1979 راجع صفحات 18 0 37.

(43) الأب سمير خليل محقق رسالة يحيى بن عدى: مقالة فى التوحيد، المعهد البابوى روما، المكتبة البوليسية لبنان 1980 المقدمة ص.3.

(44) ابن النديم: الفهرست، طهران ص 355- 333 ونشرة فلوجل ص 252.

(45) د. عبد الرحمن بدوى: مقدمة تحقيق كتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، المقدمة.

(46) العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق ورناك. روسن: دار الكندى، بيروت 979 1 ص هـ .7

(47) د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية.

(48) العامرى: السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية ، دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ط1 راجع صفحات 093 094 07 1، 08 1 وسنشير فيما بعد أمام كل فقرة رقم الصفحة كما جاءت فى تحقيقنا لكتاب العامرى.

(49) ويتابع الراغب الاصفهانى فى "الذريعة إلى مكارم الشريعة" تعريف أرسطو، والذى نجده لدى العامرى فى تعريفه عن العفة، ابن أبى الربيع فى سلوك المالك فى تدبير الممالك (تحقيق ناجى التكريتى ص 107) مسكويه فى تهذيب الأخلاق (القاهرة 1959 ص.2).

---

(50) ويذكر بدوى تعريف كبير الهمة كما ورد عند العامرى نقلا عن نيقوماخيا (مقالة 4 فصل 7 ص1123 ب من النمر اليونانى. ورد فى الترجمة العربية تحقيق بدوى ص 153 بصورة مختلفة. ويستنتج بدوى من هذا الاختلاف وجود اكثر من ترجمة لكتاب نيقوماخيا (ص 36). ويضيف أن فى كتاب "السعادة والإسعاد " نقول كثيرة جدا عن نيقوماخيا دون ذكر اسم الكتاب، ومن السهل ردها إلى نظائرها فى نيقوماخيا. وهو ما ظهر لنا فى العرض السابق.

(51) وبالمقارنة يتضح اختلاف الصياغة عند العامرى عما جاء فى الترجمة التى حققها بدوى مما يشير إلى احتمال وجود ترجمتين عربيتين، أو على الأقل اعتماد العامرى على شرح فرفوريوس المفقود.

(52) سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية، الجامعة الأردنية، عمان 1988 ص 1186 ود. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكتاب المصرى. القاهرة

(53) انظر ما كتبناه في مقدمة تحقيقنا لكتاب السعادة والإسعاد عن الصورة الأرسطية للعامرى.

(54) روزنتال: مناهج علماء المسلمين فى البحث العلمى. ترجمة انيس فريحة، الدار القومية للكتاب بيروت، ط 4 0 983 1، صر ،48 1.

(55) د. رضوان السيد: مقدمة تحقيقه لكتاب الماوردى تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك، سياسة الملك، المركز الاسلامى للبحوث، بيروت 1978 ص 109.

(56) د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، ص ا 35.

(57) د. حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى التحول دار قباء، القاهرة 2000 ص 98.

(58) المرجع السابق، ص 33- 34.

(59) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ، تحقيق قسنطين زريق، الجامعة الامريكية، بيروت 1966 ص 73.

(60) مسكويه ص 75 وهو ما ذكر أرسطو فى نيقوماخيا 111094، 302.

(61) مسكويه ص 76 منقول عن نيقوماخيا، الكتاب الأول 99 0 اب، 99 0 1 ب 5 1.

(62) مسكويه المرجع السابق ص 117.

(63) مسكويه، المرجع السابق ص 119.

(64) د. ماجد فخرى: مقدمة تحقيق رسائل ابن باجه الفلسفية، ص 14.

(65) يعتمد ابن باجه على مؤلفات أرسطو ويذكرها لنا فى كتاباته ويشير إليها اكثر من مرة مثل الميتافيزيقا الذى يذكره فى تدبير المتوحد والسماع الطبيعى الذى قدم عليه تعليقات عديدة.

(66) لورانس ف. بيرمان مرجع سابق.

(67) ابن باجه: تدبير المتوحد ص 43 ص 46.

(68) المصدر السابق ص 68.

(69) المصدر السابق ص 73.

(70) ابن باجه رسالة الوداع ص 134.

(71) المصدر السابق ص 137.

(72) الأب قنواتى: مؤلفات ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، 978 1.

(73) Lerner : Averroes on plato’s Republic , p.3

هذا وقد ترجم هذا العمل مرتين احداهما عن الإنجليزية وقام بها حسن العبيدى وصدرت عن دار الطليعة، بيروت 1998، والثانية عن العبرية وانجزها احمد شحلان وظهرت ضمن المؤلفات الرشدية، إشراف محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

(74) Lerner , p.5.

(75) ليرنر: الموضع السابق.

(76) راجع مقدمة د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، ص 14

(77) د. فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، 1978، ص 78.

انتقال فلسفة الأخلاق من اليونان إلى العرب

جالينوس نموذجًا (*)

إن المتتبع لكتب تاريخ العلم والفلسفة يوافقنا على القول إنه لا يخلو مصدر منها من بيان أثر جالينوس وأهميته، وكتاباته، وترجماتها وتأثيرها والردود عليها، والرد على هذه الردود. ورغم أن بعض هذه المصادر مفقود، فإن ما تبقى منها يمكننا من تقديم الصورة التي عرف بها جالينوس في العربية، وهي صورة مهمة ومؤثرة قد لا نجدها في أية حضارة أخرى، إنها صورة الطبيب العالم والفيلسوف الموسوعي الذي كتب في الميتافيزيقا، والمنطق والأخلاق.

وأول هذه المصادر هو كتاب يحيي النحوي "تاريخ الأطباء". ويحيي النحوي شخصية مهمة في التراث العلمي والفلسفي العربي، وترجع أهميته إلى كونه فيلسوفا وطبيبًا تتلمذ على كتابات جالينوس، وفسر بعضها، وأسهم في تصنيف جوامع جالينوس الستة عشر. وقد اعتمد عليه حنين بن إسحاق، وابن النديم، وعبد الله بن جبرائيل، وابن أبي أصيبعة. وربما يرجع سبب اهتمام يحيي بجالينوس أن كلا منهما لم يكن طبيبًا فحسب، فقد كان يحيي النحوي – كما جاء في "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" نقلا عن "مناقب الأطباء"- قويًا في علم النحو والمنطق والفلسفة، ولقوته في الفلسفة، ألحق بالفلسفة، لأنه أحد الفلاسفة المذكورين في وقته[1]. أي أن الاهتمام بجالينوس هنا ليس باعتباره طبيبًا بل أيضًا لكونه فيلسوفًا.

ويقدم لنا ابن جلجل في "طبقات الأطباء والحكماء" ترجمة لجالينوس ضمن الطبقة الرابعة من "حكماء اليونان"؛ يهمنا منها تأكيده على صورة جالينوس الفيلسوف[2] ويبرز لنا

(*) دراسة وترجمة.

الجانب المنطقي والأخلاقي الذي عرفه العرب عن فاضل الأطباء (جالينوس)[3]، وتتضح معرفة العرب بمكانة جالينوس العلمية ليس فقط في الطب بل أيضًا في مجال العلم الطبيعي، والبرهان (المنطق) مما أورده القاضي صاعد الأندلسي في "طبقات الأمم"؛ الذي يرى أنه "إمام الأطباء في وقته، ورئيس الطبيعيين في عصره"[4]، وقريب من هذه الصورة ما نجده لدى المبشر بن فاتك في (أواخر القرن الخامس الهجري) الذي اعتمد على نوادر الفلاسفة والحكماء القدماء لحنين بن إسحق "فجالينوس كان حريصًا على التعلم وطلب العلم في العلوم المختلفة، فقد سافر إلى أثينا، وروما، والإسكندرية، وغيرها من البلاد في طلب العلم، وتعلم من أرمنيس الطب، وتعلم من جماعة مهندسين ونحاة وخطباء، الهندسة واللغة والنحو"[5]، وكان من صغره متهيئًا للعلم البرهاني، طالبًا له شديد الحرص عليه، والاجتهاد فيه والقبول له[6]، ويبين أنه "على دراية بمعظم الفرق والتيارات الفلسفية المعروفة في عصره، كما يتضح من حياته ورحلاته ودروسه وكتاباته، فقد سافر إلى رومية، وشرح برومية أمام بونيوس، وكان يحضر دروسه كل من دانيا لوديموس الفيلسوف من فرقة المشائين، والإسكندر الأفروديسي، ويحيي الدمشقي، الذي أهل في ذلك الوقت ليعلم الناس في أثينا في مجلس عام علوم الحكمة على رأي المشائين، وقد كان يحضرهم الذي كان يتولى في مدينة رومية، وهو سرجيوس بن بولوس"[7]، ويؤكد القفطي على هذه الصورة لجالينوس، صورة "هذا الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني"[8] الذي ينقل لنا ما جاء في "طبقات الأمم" من تعمقه من علم الطبيعة، والبرهان، ومثابرته على دراسة الفلسفة، وجميع العلوم الرياضية[9].

ويخصص ابن أبي أصيبعة الباب الخامس من كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" للحديث عن جالينوس، ويبين لنا العناصر المختلفة التي كونت ثقافته، والتي يتضح منها ملامح صورته الفلسفية[10] ويورد لنا ما ذكره في فينكس كتبه عن تكوينه

الفلسفي "ففي هذا الزمان جمعت كل ما جمعته عن المعلمين، وما كنت استنبطته، وجمعته عن أشياء كثيرة، وصنفت كتبًا كثيرة لأروح بها عن نفسي في معان كثيرة في الطب والفلسفة[11]، وذكر لنا كتابه في الأخلاق، ويستشهد به.

ويهمنا أن نشير هنا إلى موقف علي بن رضوان (376- 460هـ 116/114 986 = 1067م)[12]، المتحمس لجالينوس، الذي كان من أكبر الداعين له، المدافعين عنه، الناشرين لكتبه، المقيدين شكوك منتقديه، وقد أوضح ابن رضوان مثل جالينوس العلاقة الوثيقة بين المنطق والطب، وقد أكد في "مقالة في شرف الطب" مثلما فعل جالينوس أن على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفًا"[13]، ويعتمد عليه في "**شرف الطب وآداب الطبيب**"، ويسرد مقطعًا له من كتاب "حيلة البرء" يقول فيه لا شيء أقبح ولا أشنع من أن تكون قادرًا على فعل الخير فتتوانى عنه[14]، ويربط الطب بالأخلاق في كتاب "**التطرق بالطب إلى السعادة**"، ويرى أن صناعة الطب هي فعل الخير، ويذم من يعرف ذلك ولا يقوم به، مستشهدًا بأقوال اليونان وعلى رأسهم جالينوس[15].

لقد عرف العرب جالينوس فيلسوفًا كما عرفوا كتاباته الفلسفية، وهذه المعرفة هامة للغاية، وتحتاج إلى بحث ودراسة لبيان أثره من جهة، وكيفية تعامل الفلاسفة والأخلاقيين العرب مع كتاباته من جهة أخرى، تلك الكتابات التي ساعدت على تأكيد معرفة العرب بفلسفة أفلاطون، وتدعيم نفوذه في الحضارة الإسلامية، مما جعله يزاحم المعلم الأول أرسطو – الذي كانت له السيطرة في مجالي المنطق والطبيعيات – بتلخيصه لجوامع أفلاطون، وهجومه على طبيعيات أرسطو، كما عرف العرب موقف شراح أرسطو منه، وردهم عليه، خاصة الإسكندر الأفروديسي، الذي تبعه كثير من فلاسفة المشائية العربية وفي مقدمتهم الفارابي، وابن رشد، وابن ميمون. وقد تنبه ديلاسي أوليري Delecy O'leary لنفوذ جالينوس الفلسفي لدى الفلاسفة العرب والمسلمين في دراسته "أثر

جالينوس على الفلسفة العربية" The influence of Galen on Arabic Philosophy"[16]، ويمكن أن نشير إلى إسهام جالينوس الفلسفي بذكر مؤلفاته التي أوردها لنا في الجزء الأخير من فهرست كتبه، والتي تشمل ما عدا كتاباته الطبية، مؤلفاته في الفلسفة، والمنطق، والأخلاق، والتي أوردها لنا حنين بن إسحق في رسالته "في ذكر ما ترجم من كتابات جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم" وهي:

- **كتاب في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا.**

- **كتاب في أن المتحرك الأول لا يتحرك.**

- كتاب في العادات.

- كتاب في آراء أبقراط وأفلاطون، "وغرضه فيه أن يبين أن أفلاطون في أكثر أقاويله موافق لأبقراط من قبل أنه أخذها عنه، وأن أرسطو فيما خالفهما فيه قد أخطأ".

- جوامع كتاب أفلاطون، في ثمان مقالات وجد منها حنين أربع مقالات: في المقالة الأولى منها جوامع خمسة من كتب أفلاطون وهي: كتاب أقراطيس في الأسماء، كتاب سوفطيس في القسمة، كتاب بوليطيقوس في المدبر، وكتاب بارمنيدس في الصور، وكتاب أوثيذيمس. وفي المقالة الثانية جوامع الست مقالات الباقية من كتاب السياسة، وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس في العلم الطبيعي، وفي المقالة الرابعة جمع معاني الإثني عشر مقالة في السنن (القوانين) لأفلاطون.

وقد عرف العرب صورة جالينوس الفيلسوف، والمنطقي، والأخلاقي "فقد كان عالمًا بطريقة البرهان خطيبًا. وكان في أيامه قوم ينسبون إلى علم أرسطو، وهم المشاؤون، وأصحاب المظلة، وهم الرواقيون، ألف عليهم كتابًا في الأسباب الماسكة، ورد على كثير من القدماء وناقض السوفسطائية، وألف في المنطق كتاب البرهان"[17]، وكما يتضح مما

سبق أن جالينوس كان على دراية عميقة باتجاهات الفلسفة ومذاهبها المختلفة دراسة وتدريسًا وتأليفًا. وأنه يميل إلى أفلاطون أكثر من أرسطو، وهذا ما يؤكد عليه فالتزر فجالينوس فيلسوف طبيعي شاك، وإن كان ليس في مرتبة أفلاطون وأرسطو(18)، وسوف نتناول معرفة الفلاسفة العرب بجالينوس وموقفهم من إسهامه الفلسفي الأخلاقي.

هوامش المقدمة:

1- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق رضا تجدد، مكتبة الحياة، بيروت ص153.
2- ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد طه، مؤسسة الرسالة 1985 ص41- 42.
3- الموضع نفسه.
4- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت 1985 ص84- 85.
5- المبشر بن فاتك: مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص289.
6- الموضع السابق.
7- ابن فاتك، ص9.
8- القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار د. ت ص ص 85.
9- المصدر السابق ص86.
10- ابن أبي أصيبعة، ص109.
11- نفس المصدر، ص114.

12- انظر عنه دراسة: د. سليمان قطاية: الطبيب العربي علي بن رضوان، رئيس أطباء مصر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1984.

13- المرجع السابق ص115.

14- المرجع السابق ص65.

15- المرجع السابق ص121.

16- Delecy O'leary: The influence of Galen on Arabic, Philosophy, jouenal of Indian History, Vol. 2 1922- 1923

17- Delecy O'leary: The influence of Galen on Arabic, pp. 233-338.

18- ابن جلجل، المرجع السابق 41- 42.

19- Walzer. New light on Golen's, Moral philosophy, in Greek into Arabic, Uni., of South Carlinam Columbia S. C. 1970.

[2]
جالينوس والفلاسفة العرب

وحين نتناول الجانب الأخلاقي في كتابات جالينوس؛ فنحن نعرض فيما نعتقد لأهم جانب من جوانب إسهامات الفيلسوف الطبيب، وأكثرها تأثيرًا في الفلسفة العربية الإسلامية. لقد عرف جالينوس لدى العرب بفاضل الأطباء وقد ربط الطب والفلسفة، وأكد في واحدة من أبرز كتاباته على أنه: **ينبغي على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفًا**. وعرض له ثقات مؤرخيه باعتباره فيلسوفًا، فهو بالإضافة إلى كونه مشرحًا، وعالمًا، وطبيبًا ممارسًا، وجراحًا، وصيدلانيًا، عرف أيضًا بأنه فيلسوف له أثره، وإن لم يكن من أئمة الفلاسفة[1]. ذلك هو حكم ريتشارد فالتزر عليه فيما كتبه عنه في دائرة المعارف الإسلامية، والذي أكد عليه أيضًا في دراسته "**أضواء جديدة على فلسفة جالينوس الأخلاقية**"، حيث يقول "لقد عرف جالينوس أعظم أطباء العصر القديم كفيلسوف، وقد سعد في نهاية حياته بنجاح كبير في هذا المجال، وإن كان اللاحقون عليه لم يقدروا أعماله الفلسفية التقدير نفسه الذي أسبغوه على إنجازاته الطبية"[2]. وتلك هي الصورة نفسه التي يقدمها لنا أبو سليمان المنطقي السجستاني في "**صوان الحكمة**" حين يقول: "لقد تعرض جالينوس في زمانة حين كثرت تصنيفاته؛ لأن يوصف بالحكمة، أعني أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم، فهزأوا به وقالوا: "عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحميات فإن من شهد على نفسه بأنه شاك في العالم: أقديم هو أم محدث؟ وفي المعاد أحق هو أم باطل؟ وفي النفس أجوهر هي أم عرض؟ - لمتضع الدرجة عن أن يسمى حكيمًا"[3]. ومن الواضح أن للرجل آراءه الفلسفية التي عرفت عنه، والتي أكد عليها السجستاني، فلم ينف أحد من السابقين أن للرجل فلسفة، وإن كان بعضهم أنكر عليه ما قدمه من آراء مخالفة لغيره من الفلاسفة، فهذا الموقف النقدي هو موقف مخالفيه كما يتضح من الفقرة السابقة في "**صوان الحكمة**" فما

أورده السجستاني ينسب إلى الأفروديسي شارح أرسطو؛ الذي يرى أن جالينوس تعب بصناعته المأخوذة من القياسات والتجارب المأخوذة من الحس وعمل منها أشياء ينتفع بها انتفاعًا كبيرًا، حتى إنه ليس في المعمورة أحد ليس لجالينوس عليه منة. ولكنه لم يرم، مع تحققه بصناعته، وبراعته فيها بلوغ الدرجة العليا من الحكمة والنظر في العلوم الشريفة التي تسمى الحكمة على الإطلاق[4]. لم ينكر أحد على جالينوس إنجازاته الطبية ولا إسهاماته الفلسفية، فهو حكيم وإن لم يبلغ الدرجة العليا من الحكمة. وذلك الرأي، الذي يؤكد على الجوانب الفلسفية لدى فاضل الأطباء له أهميته لأنه يأتي من معارضيه، لا من تابعيه، وهو يتفق مع رأي فالتزر كما قدمنا؛ الذي ينهي دراسته السابقة بالتأكيد على أن جالينوس قد حافظ على روح العلوم والطب وكان ممثلا له على مدى ألف سنة من الحضارة الأوروبية، وقد ظهرت أصالته في أنشطة أخرى للروح (يقصد الفلسفة) وإن لم يحظ أبدًا بتقدير كفيلسوف من الدرجة الأولى مثل أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين"[5].

وقد اهتم الباحثون المحدثون بالجوانب المختلفة من فلسفته كما فعل ديلاس أوليري في "**تأثير جالينوس في الفلسفة العربية**"[6]. ونيقولا وسع ريشر الذي اهتم بالجوانب المنطقية لديه[7] وفالتزر الذي درس ونشر كثير من أعماله خاصة فيما يتعلق بجوامع أفلاطون[8] كما خصص عدة دراسات عن فلسفته الأخلاقية. فقد كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية، وأشار إليه عدة مرات فيما كتبه عن الأخلاق في هذه الموسوعة[9] بالإضافة إلى تعليقه على النص العربي لمختصر كتاب الأخلاق[10] عاد إلى هذا الموضوع ثانية في دراسة أخرى عن جالينوس[11].

والحقيقة أن الاهتمام بهذا الجانب الأخلاقي مبني في الأساس على نصوص جالينوس الأخلاقية؛ التي فقد أصلها اليوناني وبقيت ترجمتها العربية، ومن هنا فإن عملنا

الحالي في هذا الفصل، هو إبراز مكانة جالينوس في مجال الأخلاق في تاريخ الفلسفة اليونانية والعربية. وعلى هذا فإن مهمتنا مزدوجة تتمثل أولا في بيان إسهام جالينوس الأخلاقي، وذلك بتحليل نصوصه التي وجدت في العربية، وفي مقدمتها "**مختصر "كتاب الأخلاق**"[13]. وثانيًا بيان موقف الفلاسفة العرب الذين تعاملوا مع فلسفته الأخلاقية. والحقيقة التي ستتضح لنا هي أن معظم من كتبوا في الأخلاق في الفلسفة الإسلامية قد توقفوا قليلا أو كثيرًا أمام آراء جالينوس، إما بتبني هذه الآراء، أو بتحليلها ونقدها. ومهمتنا هنا هي الكشف عن دور كتابات جالينوس، ورحلتها في الفكر الإسلامي، وموقف الفلاسفة العرب والمسلمين منها، وإذا كان فالتزر قد وجه معظم دراساته لبيان الأصول اليونانية لفلسفة جالينوس الأخلاقية، فإن اهتمامنا يتصب هنا – على بيان الجهود العربية التي انطلقت من كتابات جالينوس الأخلاقية؛ فعملنا وإن كان يواصل جهود الباحثين السابقين فهو لا يتابعها، وإن كان يسعى لإكمالها وتطويرها، ويختص بالتنقيب عن الأخلاق الجالينوسية عند الفلاسفة العرب والمسلمين وبيان مواقفهم منها.

أولا: كتابات جالينوس الأخلاقية:

لجالينوس كتابات عديدة في الأخلاق، حيث ذكر لنا في فهرست كتبه 23 كتابًا في علم الأخلاق[14] لم يبق منها في اليونانية إلا عمل واحد فقط هو في "**تعرف الإنسان عيوبه**"، وبالنسبة إلى مؤلفاته الأخلاقية التي ترجمت إلى العربية فقد أورد ابن النديم في "الفهرست" ثلاثة كتب لجالينوس هي: كتاب "**تعرف المرء عيوب نفسه**"، ترجمة توما، وإصلاح حنين. مقاله وكتاب "**انتفاع الأخيار بأعدائهم**"، نقل حبيش مقالة، و"**كتاب الأخلاق**"، أربع مقالات، وذكرت أنها لحبيش[15] ويعطينا حنين بن إسحاق في رسالته إلى

يحيي بن عدي في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه، بيانًا أكثر تفصيلا عن مؤلفاته الأخلاقية التي يذكر لنا منها:

1. كتابه "**كيف يتعرف الإنسان ذنوبه وعيوبه**"، أما جالينوس فذكر أنه كتب هذا الكتاب في مقالتين، وأما أنا فلم أجد منه إلا مقالة واحدة، وهي ناقصة. ويضيف حنين أنه كان قد ترجم منها شيئًا إلى السريانية منذ دهر لداود المتطبب، "وانقطعت الترجمة عليّ من غير استكمال مني لما وجدت باليونانية لعارض عرض، ثم إن بختشيوع [وهو من الذين استفادوا وطوروا أفكار جالينوس الأخلاقية] سألني منذ قريب أن أتممه فدفعته إلى رجل رهاوي يقال له توما فترجم ما كان بقي، وتصفحته، وأصلحته، وأضفته إلى المتقدم[16]، الكتاب إذن معروف في العربية ذكره حنين، وابن النديم، والحقيقة أن لهذا الكتاب تأثيرًا كبيرًا على الفلاسفة العرب والمسلمين، ويمكن أن نعطي نموذجًا لذلك بابن سينا الذي قدم لنا فيما يتعلق بالنفس وحدوثها وكيفية هذا الحدوث موقفًا أشبه بموقف جالينوس[17].

ويتضح تأثير ذلك العمل بصورة واضحة في الأخلاق عند ابن سينا، فمن يتصفح رسالته في السياسة في المواضع التي يتناول فيها سياسة الرجل نفسه، ومعرفة المرء أخلاقه بغيره[18]. يجد أفكار جالينوس في كتابه "**كيف يتعرف الإنسان ذنوبه وعيوبه**".

2. كتابه "**في صرف الاغتمام**"، هذا الكتاب مقالة واحدة – كما يخبرنا حنين – كتبها لرجل سأله ما باله لم يراه اغتم قط، فوصف له السبب في ذلك، وبين بماذا يجب الاغتمام، وبماذا لا يجب، وقد كان أيوب ترجم هذا الكتاب إلى السريانية، وترجمته أنا لداود المتطبب إلى السريانية، وترجمه حبيش إلى العربية لمحمد بن موسى[19]. والحقيقة أن هذا الكتاب كان له تأثيرًا كبيرًا في كتابات الفلاسفة المسلمين التي لم تكتف فقط بمحتوى كتاب جالينوس إنما أيضًا عنوانه، فالكندي أول الفلاسفة العرب الذي ينسب له ابن النديم

رسالة في الأخلاق، وأخرى في التنبيه على الفضائل لم يصلنا من مؤلفاته الخلقية شيء سوى رسالته – التي تحمل العنوان والمضمون الجالينوسي – "**الحيلة لدفع الأحزان**"، والتي نشرها كل من فالتزر R. Walzer وهلموت ريتر H. Ritter[20] ويصفها ماجد فخري الذي أعاد نشرها عنهما بأنها ذات طابع رواقي[21] مما يؤكد لنا حقيقة أصول جالينوس الفكرية من جهة، وانتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم الإسلامي عبر كتاباته من جهة ثانية، وللرسالة أهمية كبرى تتمثل في أنها طبعت الفكر العربي اللاحق بطابعها، فالرازي، ويحيي بن عدي، ومسكويه، وابن سينا، والغزالي قد نهلوا جميعًا من معينها، سواء في باب دفع الغم أم الخوف من الموت وما يتصل بهما من شئون فكانت بهذا المعنى ركيزة من ركائز التراث الخلقي العربي.

ونحن نجد لابن سينا أيضًا رسالة العنوان الجالينوسي، وهي رسالة "**في دفع الغم من الموت**"[22] مما يوضح تأثير كتابه "**في صرف الاغتمام**" على الفلاسفة العرب والمسلمين خاصة مسكويه الذي قدم رسالة بهذا الاسم، هي في الحقيقة جزء من تهذيب الأخلاق[23].

3. كتابه "**في أن الأخيار من الناس ينتفعون بأعدائهم**"، وهذا الكتاب أيضًا مقالة واحدة. وقد ترجمه حنين إلى السريانية لداود، وترجمه حبيش لمحمد بن موسى إلى العربية، وهي رسالة فقد أصلها اليوناني، وبقيت في ترجمة حنين[24].

4. "**كتاب في آراء أبقراط وأفلاطون**": عشر مقالات، وغرضه فيه أن يبين أن أفلاطون في أكثر أقاويله موافق لأبقراط من قبل أنه عنه أخذها. وأن أرسطو فيما خالفهما فيه قد أخطأ. ويبين فيه جميع ما يحتاج إليه من أمر قوة النفس المدبرة التي بها تكون

الفكرة، والتوهم، والذكر، ومن أمر الأصول الثلاثة التي منها تنبعث القوى التي بها يكون تدبير البدن، وغير ذلك من فنون شتى(25).

5. "**كتاب في العادات**" ذكره حنين بن إسحق فيما ترجم من كتب جالينوس، وقال: "كتاب في العادات، هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التي ينبغي أن ينظر فيها، ترجمت هذه المقالة إلى السريانية لسلمويه بن بنان"، وكذلك ورد ذكره في مقالة حنين بن إسحق في ذكر الكتب التي لم يذكرها جالينوس في فهرست كتبه أما الترجمة العربية لكتاب جالينوس في العادات فقد وصلت إلينا في مخطوطة بمكتبة آيا صوفيا (رقم 3725 ص193 ظ – 218 و) وهي لحبيش بن الحسن كما يظهر من أولها راجع.

Ritter – Walzer, Arabische Uberetzungen Griech Aerzte, p. 18 (846).

يقول ابن أبي أصيبعة: "**كتاب في العادات**" مقالة واحدة، وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التي ينبغي أن ينظر فيها، ويوجد متصلا بهذا الكتاب ومتحدًا معه تفسير ما أتى به جالينوس فيها من الشهادات من قول أفلاطون بشرح أبروقلس له"(26).

وقد ظن لويس شيخو أن "**مختصر كتاب الأخلاق**" هو كتاب جالينوس في العادات. وقد بين كراوس في مقدمة تحقيقه لـ"**مختصر كتاب الأخلاق**" أن العملين مختلفان، ونستطيع من مقارنة نص كل منهما أن نتأكد من ذلك، فالمختصر يتكون من أربع مقالات بينما (في العادات مقالة واحدة)، الأول فقد أصله اليوناني، والثاني وجد في أصله اليوناني، وترجمته العربية(27).

وتعتمد رسالة قسطا بن لوقا في الطبائع "وهي التي يتناول فيها أسباب الخلاف بين الناس في أخلاقهم وطرق حياتهم ورغباتهم الخلقية" على آراء جالينوس.

6. ومقالة "**في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن**"، الذي كتبه جالينوس بعد كتاب الأخلاق، ويبين فيها الأسس الفسيولوجية للسلوك الخلقي، فنحن إذا ما عدلنا البدن بالأطعمة والأشربة والأشياء التي تفعل كل يوم، كان ذلك مما يعين على نيل الفضيلة. وغرضه فيها هو "معرفة أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها الظاهرة في الصبيان الصغار" اعتمادًا على نظرية أفلاطون في النفس[28]. وهي مثل معظم كتابات جالينوس الأخلاقية توضح الارتباط بين الطب والسلوك (الأخلاق)، بين قوى النفس ومزاج البدن، ونجد لدى الرازي عبارة تتشابه مع هذه الفكرة لفظًا لكنها تختلف عنها في الدلالة ننقلها عن ابن أبي أصيبعة ثم نعقب عليها، قال الرازي "ينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبدًا الصحة، ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس"[29] إن عبارة الرازي على العكس من فكرة جالينوس، وإن كانت تدور في إطار جالينوسي فهي تتعلق بأسلوب العلاج، وطريقة الطبيب في تهيئة المريض نفسيًا للشفاء، إلا أننا بإزاء نظريتين إحداهما أقرب إلى الطب النفسي نستخلصها من قول الرازي، والثانية تؤسس الأخلاق، وتفسير السلوك الإنساني على أساس من الطب.

7. ويأتي في مقدمة هذه الأعمال كتاب في الأخلاق، والذي قصدنا ذكره في نهاية مؤلفاته للإفاضة في بيان موضوعه، ومحتوياته، ومعرفة العرب به، وهذا الكتاب كما يخبرنا حنين، جعله جالينوس في أربع مقالات، وغرضه فيه أن يصف الأخلاق، وأسبابها ودلائلها ومدلولاتها. ويكاد الغزالي – فيما يوضح فالتزر – يستعمل الكلمات نفسها، إذ يقول في "المنقذ من الضلال": إن الأخلاق فرع من الفلسفة يشمل معرفة صفات النفس

وأخلاقها، وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها، ومجاهدتها". وهذا التعريف نفسه يرد فيما رواه حاجي خليفة في مادة أخلاق عن ابن صدر الدين الشرواني (ت 1036هـ)[30].

وقد ترجم هذا الكتاب إلى السريانية رجل من الصابئين يقال له منصور بن أثاناس، وذكروا أن أيوب الرهاوي أيضًا ترجمه، وأما ما ترجمه منصور – فيما يخبرنا حنين – فقد رأيته وما رضيته، وأما ما ذكروا أن أيوب ترجمه فيما رأيته ولست أعلم أيضًا هل ترجم شيئًا أم لا؟ وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية لكني ترجمته إلى العربية، وترجمه حبيش من ترجمتي ليوحنا بن ماسويه إلى السريانية، وما وقعت عليه[31] وعلى أساس ما ذكره حنين يصحح كراوس قول كل من ابن النديم في "**الفهرست**" وابن القفطي في "**تاريخ الحكماء**" من أن كتاب الأخلاق نقله حبيش، فنسبة الترجمة إلى حبيش غير صحيحة، إلا إذا عنى صاحبها ترجمته للكتاب إلى اللغة السريانية.

والمتتبع لكتب تاريخ العلم العربي يجد كثيرًا من الاستشهادات المنقولة عن كتاب الأخلاق لدى كل من ابن النديم، والقفطي، وابن أبي أصيبعة[33]. فصاحب "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**" يستشهد بما جاء في المقالة الثالثة من كتاب أخلاق النفس، ولتصحيح أخطاء المؤرخين فيما يتعلق بحياة جالينوس فهو يعرض لفقرة طويلة من كتاب الأخلاق[34]، كما يستشهد أيضًا بأخلاق النفس ليبين الربط بين أمراض البدن وأمراض النفس[35].

ويتفق الباحثون المعاصرون على أن صاحب المختصر هو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي (أوائل القرن الرابع الهجري، والعاشر الميلادي) وهو من النقلة المجيدين، ويقال إن له من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس في الأخلاق، ويبدو أنه العمل الحالي، وقد اعتمد فيه على ترجمة حنين بن إسحق[36].

وفي محاولة كراوس البرهنة على أن "**مختصر كتاب الأخلاق**" الذي نشره هو ملخص لكتاب جالينوس، يقدم لنا عدة نصوص، واستشهادات من: ابن أبي أصيبعة[37] وابن جبريل في كتابه "**إصلاح النفس**"[38]، والبيروني في كتاب "**تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**"[39] ومن كتاب السجستاني "**صوان الحكمة**"[40] وتوضح تلك الفقرات ليس فقط علاقة المختصر بالكتاب، ولكن أيضًا تغلغلهما في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي.

ويهمنا أن نشير بإيجاز إلى محتويات هذا العمل إذ يعتمد كما يذكر فالتزر على عمل أسبق هو "**في آراء أبقراط وأفلاطون**" الذي أشار إليه جالينوس في كتابه "**الأخلاق**"، وكذلك في دراسته "**أن قوى النفس توابع لمزاج البدن**". وكتاب "**الأخلاق**" يعود إلى الفترة المتأخرة من كتابات جالينوس – في الأغلب بعد عام 176- فقد كتبه في روما في الفترة بين 185- 192. وقد تناول فيه: مختلف أنواع الأخلاق وأسبابها، وعلاماتها، وعلاجها. يقول: "الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار". وهو يعتمد على تقسيم أفلاطون للنفس إلى: نفس ناطقة، وغضبية، وشهوانية وهو التقسيم الذي شاع لدى الفلاسفة المسلمين. ويبين أن الأخلاق للنفس التي لا نطق لها ويدلل على ذلك بما نرى في ملاحظتنا للأخلاق في الأطفال، وفي الحيوان الذي لا نطق له، وهذا الرأي أيضا هو ما أكد عليه الفلاسفة القدماء من أن الأخلاق لغير الناطقة، وإن كان أرسطو كما يذكر جالينوس يرى أنه قد يشوب الناطقة شيء من الأخلاق، ولكن جلها في التي ليست بناطقة. وقد بينت ذلك في الكتاب الذي وضعته "**في آراء أبقراط وأفلاطون**"، وأوضحت هناك أن للإنسان شيئًا به يكون الفكر، وشيئًا غيره به يكون الغضب، وشيئًا ثالثا به تكون الشهوة. ولست أبالي كيف قيل في هذه الثلاثة أشياء في هذا الكتاب، إنها أنفس مختلفة، أو إنها أجزاء لنفس الإنسان، أو إنها به تكون الفكرة النفس الناطقة، والنفس

المفكرة، كان ذلك الشيء نفسا مفردة، أو جزءا، أو قوة، والشيء الذي يكون به الغضب، والنفس الغضبية، أو النفس الحيوانية، والشيء الذي به تكون الشهوة، أو النفس النباتية.

ويعرض في المقالة الأولى النظرية العامة للسلوك الأخلاقي ويميز بين حالات نفس الإنسان الممدوحة وتسمى فضيلة، والمذمومة رذيلة، وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين: منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر، والرؤية، والتمييز فيقال لها معرفة، أو ظن، أو رأي. ومنها ما يعرض في النفس من غير فكر فيقال لها أخلاق، ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل الفكر. ويبين أنه لا يوجد شيء من الأفعال، ولا من العوارض، ولا من الأخلاق في الإنسان إذا استكمل، إلا وقد يوجد فيه في وقت صباه.

ثم يتناول علامات الأخلاق ويبدأ بمن خلقه الحرد، والغضب، والتهور، والجسارة. وينقل عبيد الله بن جبرائيل بن بختشيوع كما يفعل غيره من الفلاسفة الأخلاقيين العرب تعريف جالينوس للأخلاق حرفيًا في الفصل السادس والعشرين "ما للخلق" في كتابه "**الروضة الطبية**"[41]. كذلك ينقل عنه تعريفه للغضب[42].

ويخصص المقالة الثانية لأخلاق النفس الشهوانية، ويذكر الأشياء التي تشتاق إليها، وتشتهيها كل واحدة من هذه الثلاث الأنفس التي جميع الناس مطبوعون على شهوتها.

أما الفهم فهو يكون في النفس الناطقة فقط، وهو قوة تبصر الاتفاق والاختلاف في الأشياء جميعها، وميل هذه النفس إلى الجميل، وأما الغضبية ففيها الغضب، ولذلك سميت الغضبية، وميلها إلى الغلبة. وأما الشهوانية ففيها قوة تغذو البدن، وميلها إلى اللذة وهي نفي الأصول والأخلاق. وأما اختلاف أصناف الأخلاق فإنما يكون من قبل الكثرة والعلة في ميل كل واحدة من الأنفس في مقدار قوتها الطبيعية.

يقول: واعلم أن البدن إنما قرن ليكون لك آلة للأفعال، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت منك من أجل البدن، والغضبية لتستنجد بها على الشهوانية، وكما أن الإنسان لو قطعت يداه، أو رجلاه، وباقي أعضائه التي يمكن أن يبقى بعد عدمها حيًا باقيا على إنسانيته لبقاء فكره وعقله لكل باقيا إنسانا، كذلك إذا أمكن أن يبقى حيا عاقلا بعد عدم جميع أعضاء بدنه، وقد تعرى مع تعريه من البدن من النفس التي تغذو البدن. وإذا كنت إنما أنت إنسان فبالنفس الناطقة، وقد يمكن بقاؤك بها دون الشهوانية، والغضبية حيا عاقلا، ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغي أن يستخف بأفعالها وعوارضها.

وقد ركز في المقالة الثالثة على الأفعال الأخلاقية التي تتطلبها قوى النفس الثلاث. ويقدم لنا مثالا يبين كيف يكون الضبط للنفس، هو مثال "القناص والكلب". ويبين أن النفس الناطقة إنما تقوى بالعلوم البرهانية التي ينبغي أن يكون تعلمها بالتدريج، ويذكرها لنا هذه العلوم التي يرتقي بها الإنسان الطريقة نفسها التي يذكرها أفلاطون في نظام تربية الحواس في "**الجمهورية**"، يقول: "تشرف النفس بمعرفتها، وأعظم الأشياء شرفا المعرفة التامة، والأشياء التي تعرف منها إنسية ومنها إلهية، فينبغي لتنمي رياضتها الهندسة، وعلم الأعداد، وعلم الحساب، وعلم الموسيقى، فإن هذه العلوم. تزيد من قوة النفس وكمالها... والموسيقى يحتاج إليها في إصلاح رداءة النفس الغضبية. ورداؤتها قسمان؛ كالأشياء التي فضيلتها في الاعتدال، فإن كانت مطبوعة على الاعتدال فليس تحتاج إلى الموسيقى فإن النفس الناطقة تكتفي في تأديبها بما يقيم في النفس من الجميل. وإن كانت أشد قساوة مما ينبغي، أو أشد تفتحًا فإن استعمال ضروب من النظم والإيقاع زمانًا طويلا يصلح تلك الأخلاق؛ فيليق بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذي له صار بعض وزن الألفاظ، والإيقاع، والنظم يرضي النفس ويفتحها، وبعضه يهيجها ويقسيها. ومنه صنف آخر يصير النفس إلى حال القصد، وكأنه يحفظها على حال وسطي بين الحالين.

وهذا الصنف من الوزن ومن الإيقاع، ومن النظم هو الذي يستعمل في تسبيح الله، وعند الذبائح. والعلوم التي قدمنا ذكرها ينبغي أن يتعلمها الإنسان في صباه، الموسيقى بعد ذلك، وإذا صار فتى أن يأخذ في علم البرهان، ويتعلم ذلك ممن قد تأدب بما ذكرناه.

ويفيض في المقالة الرابعة في الحديث عن أخلاق النفس الناطقة بصفة خاصة. وهو يعرف الأخلاق باعتبارها ميلا فطريا غير عقلي للنفس الإنسانية مؤكدا على أن الاختلافات منها لا تنتج عن الطبيعة الكامنة للإنسان. ومن الواضح اعتماد جالينوس على التقسيم الأفلاطوني للنفس البشرية، ذلك الاعتماد الذي يظهر في تأكيده على فطرية الأخلاق في النفس، وفي قوله بصعوبة استبعاد الأخلاق الشريرة عن طريق التدريب والتعليم المستمر.

وعند جالينوس تختلف قوى النفس الثلاث من إنسان إلى آخر وهو يدلل لنا على ذلك بملاحظة سلوك الحيوان والأطفال في الأعوام الثلاثة الأولى من أعمارهم. ومن الواضح عند هذه النقطة أن تحليل جالينوس، واعتماده على ملاحظة سمات وخصائص، وسلوك الكائنات الحية جديد تماما في الدراسات الأخلاقية اليونانية، وإن كنا نستطيع الربط بين تأكيد جالينوس على الأساس اللاعقلي للأخلاق، وبين اهتمام الفلسفة الرواقية بتحليل الانفعالات والعواطف.

حيث يقترب تعريف جالينوس للأخلاق باعتبارها ميلا نظريا لا عقليا من التعريف الذي تبناه اريوس ديدموس Aruis Didymus، وهو التعريف الذي أخذت به الأكاديمية في عصر الملك أغسطس، والذي يتلخص في أن الأخلاق هي سمة للجزء الشهواني اللاعقلي من النفس، والتي بدورها تتبع العقل، ويشير بلوتارك إلى هذا التعريف في رسالة عن الفضيلة الأخلاقية.

وعلى هذا يربط فالتزر بين عمل جالينوس، وبين الأفلاطونية الوسطى، ويضعه في إطار التراث الفلسفي للأكاديمية الذي بدأ مع فيلون اللائيرتي، بل ومع أنطيوخوس العسقلاني أستاذ شيشرون. إلا أن أصول جالينوس الأخلاقية تتفق مع بوزيدونيوس، وكلاهما يلتزم بآراء أفلاطون. فأفلاطون نفسه يفترض أن الأخلاق ميل فطري وثابت للنفس البشرية، بل إننا نجد لديه إشارات للتشابه بين الحيوانات والأطفال في عمر مبكر في الكتاب الثاني عشر من القوانين، مثلما أكد جالينوس، وإن كانت إشارات أفلاطون أكثر تأن ومنهجية. ويوضح جالينوس طريقته في تحديد طبيعة الأخلاق في الجزء الأول من المقالة الأولى، فهو يتناول أولا خلق الحيوانات، ثم يوضح النمو، والتطور التدريجي لنفس الطفل في الأعوام الأولى من عمره. وقد قدم لنا طائفة كبيرة من هذه الأخلاق التي يظهر فيها الفعل الأخلاقي دون تفكير أو رواية... أو تعلم.

ثانيًا: الفلاسفة العرب وأخلاق جالينوس:

أشرنا في سياق حديثنا عن كتابات جالينوس الأخلاقية إلى ترجماتها العربية، وإلى إشارات مؤرخي العلم العربي لهذه الكتابات، وفي بعض الحالات ألمحنا إلى وجود تعريف جالينوس للأخلاق لدى بعض الفلاسفة. ونود في هذه الفقرة أن نوضح إلى أي مدى أثرت الكتابات الأخلاقية لجالينوس في أعمال فلاسفة الأخلاق العرب المسلمين، وما طبيعة هذا التأثير، وموقف هؤلاء الفلاسفة من كتابات جالينوس الأخلاقية. وكما مر بنا فإن الأخلاق الجالينوسية ذات صبغة أفلاطونية رواقية. ومن هنا يمكن القول إن جالينوس كان واحدًا من الطرق التي عرف العرب من خلالها الآراء الأفلاطونية، والرواقية في الأخلاق، مثلما عرفوا الأخلاق الأرسطية من خلال ترجمة كتاب "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**"[(44)] ومن الطبيعي أن عددًا ليس قليلا من الفلاسفة العرب أصحاب النزعات التوفيقية قد تأثروا بكل

من الأخلاق الأرسطية والأخلاق الأفلاطونية، بل يمكننا القول إن كثيرًا منهم قد تناول الأخلاق الأرسطية عبر تقسيم أفلاطون للنفس، ومن ثم تقسيم الفضائل المرتبطة بقوى النفس المختلفة الشهوانية والغضبية والناطقة، ويمكننا الترجيح أن هذا الفهم الأفلاطوني للفضائل الذي تسلل إلى شروحهم على الأخلاق الأرسطية جالينوسي المصدر. ونرى من جانبنا أن عرضا موجزا لبعض الكتابات الأخلاقية العربية سوف يساعدنا على فحص هذه الفروض.

لقد حازت كتابات جالينوس الأخلاقية شهرة كبيرة، وعرفت على نطاق واسع في العربية، وسرت أفكار وأقوال فاضل الأطباء، الفيلسوف، المنطقي، الأخلاقي جالينوس في معظم المؤلفات الأخلاقية العربية. فهو من "الكتاب اليونان القلائل الذين يذكرون بالاسم وتنقل عنهم شواهد مطولة"[45].

وأول هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا عن جالينوس في الطب، والفلسفة، والأخلاق هو الكندي فيلسوف العرب. فإذا تصفحنا قائمة مؤلفاته الطبية، وراجعنا محتوياتها نجد تأثيرا بجالينوس وقد لاحظ إسماعيل حقي أزمير أن الكندي تأثر بالطب اليوناني، وكتب الأدوية المفردة لجالينوس[46]. ويرى ماجد فخري أن هناك تيارا أفلاطونيا ملحوظا في سياق استدلال الكندي يشبه استدلال طيماوس كما يرد في تلخيص جالينوس الذي ترجم في عهد الكندي[47]. وإذا أردنا أن نتوقف أمام الناحية الأخلاقية عند الكندي سنجد أفكارا عديدة تتلاقى وأفكار جالينوس؛ خاصة في رسالة "**الحيلة في دفع الأحزان**" الذي عرف طريقه إلى الفلاسفة العرب اللاحقين من خلال الكندي، كما يشير إلى ذلك عدد من الباحثين أمثال: ماجد فخري في "**الفكر الأخلاقي العربي**"، وفالتزر في مادة "**جالينوس**" في دائرة المعارف الإسلامية، الذي يرى أن مسكويه، وابن سينا قد أفادا من رسائل الكندي خاصة "**الحيلة في**

دفع الأحزان" ويرجح أن مسكويه ربما نقل شاهد من كتاب الكندي المفقود في الأخلاق، وأن هذا الكتاب عرفه الغزالي أيضًا[48]. ويعرض عبد الرحمن شاه ولي في كتابه "**الكندي وآراؤه الفلسفية**" لكثير من أقوال مسكويه التي يذكر فيها طرق معرفة الإنسان عيوبه، وينسبها (أي مسكويه) إلى جالينوس والكندي[49].

ويفضل مسكويه رأي الكندي على رأي جالينوس، وغيره من الأقدمين، وهذا يدل على علو مكانة الكندي في نظر مسكويه. ويلاحظ أن ما ذكره مسكويه ونسبه إلى جالينوس وإلى الكندي يذكره الغزالي دون أن ينسبه إلى أحد[50].

ونستطيع أن نتتبع تأثير أفكار جالينوس الأخلاقية المستندة إلى آراء أفلاطون في النفس لدى عددا من الفلاسفة العرب عبر الكندي. يمثل الكندي أخذا عن أفلاطون النفوس بحيوانات، فالقوة الشهوية التي للإنسان مثل الخنزير، والغضبية مثل الكلب، والعقلية مثل الملك، وهذا التشبيه نجده مفصلا عند مسكويه، وأصله موجود لدى أفلاطون. ويخبرنا حسام الدين الألوسي أن هذا التشبيه غير موجود في "**الجمهورية**" وإن كانت هناك صورة قريبة منه في "**فايدروس**"؛ حيث يشبه أفلاطون النفس بمركبة مجنحة؛ الحوذي فيها هو العقل والجوادان هما الإرادة والشهوة، أحدهما أبيض مطيع رمز الحاسة والآخر أسود اللون جامح رمز الشهوة. ولعل من جاء بعد أفلاطون فهم أن الأبيض المطيع هو الكلب والآخر الأسود هو الخنزير، والسائق هو العقل وسماه الملك. ومما له دلالة هنا أن السجستاني في كلامه عن جالينوس وحكمه يخبرنا أن جالينوس قال: "قياس النفس الغضبية عند النفس الناطقة قياس الكلب عند القناص وقياس الفرس عند الفارس. وهذا مما يتفق وما ذكره جالينوس من أن أفلاطون وصف النفس الشهوانية بسبع ضار"[51].

وإذا كان الكندي اعتمد في كتاباته الأخلاقية على فكرة قوى النفس، وفضائلها التي تمثل التقليد الأفلاطوني الجالينوسي الأخلاقي في الفلسفة العربية الإسلامية فإن الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا 250- 315هـ/ 864- 925م) والذي ينتمي بدوره إلى التيار الفلسفي الأفلاطوني، والذي لقب بجالينوس العرب نجده رغم موقفه النقدي من طب جالينوس- يتابع أفكاره الأخلاقية... لقد كان الرزاي في الطب أبقراطي المذهب جالونسيه، ولم يمنعه ذلك من نقد صاحبيه عندما رأى موضعًا لنقد، وألف كتابًا أسماه "**الشكوك على جالينوس**"، وهو يعتذر عن مناقضته لرجل له من الاسم والشهرة ما لجالينوس[52]. ويعتمد عليه في الفصل الذي تناول فيه دافع الغضب في كتابه "**الطب الروحاني**"[53].

وللرازي مذهب مشهور في اللذة أشار إليه في "**الطب الروحاني**"، وفي كتاب "**السيرة الفلسفية**"، وجعله أيضًا موضوعا لكتابه "**في ماهية اللذة**"... ويتضح لنا أن الرازي تأثر في قوله في اللذة والألم بما قاله أفلاطون في كتابه "**طيماوس**"، ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة، بل اقتبس مذهب منه بتوسط جالينوس[54]. والحقيقة أن تمايز موقف الرازي من جالينوس واضحا تماما سواء في مجال الطب، أم الفلسفة، أم الأخلاق رغم أن كلا منهما يتشابه مع الآخر من حيث إن كلا منهما طبيب من جهة وينتميان إلى التيار الأفلاطوني من جهة ثانية.

والفيلسوف الثالث الذي ينتمي إلى تيار الكندي والرازي الفلسفي هو أبو الحسن العامري (ت 381هـ) صاحب "**السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**" أهم الكتب الأخلاقية... التي تمثل النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري[55] والذي لا يخلو كتابه من رؤية... تجميعية... تتألف فيها أفكار أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، والفلاسفة اليونان من جانب مع الحكمة الفارسية من جانب آخر وذلك في إطار إسلامي جامع.

ويعتمد العامري على آراء جالينوس في اللذات والآلام. وذلك في عرض أقسام اللذة، سواء اللذات الجسمانية، أم النفسانية، وأقسامها، وحين يتناول ماهية اللذة، وأنواعها. لقد أفاض العامري في الحديث عن اللذة والألم في النصف الثاني من القسم الأول من كتابه حيث يخصص له العديد من الفقرات[56] فالألم هو خروج البدن عن حالته الطبيعية في زمان يسير وبمقدار كثير، فإن خرج قليلا لم يذكر، وكذلك إن خرج كثيرا، ولكن خروجه في زمان كثير... واللذة هي رجوع البدن إلى حالته الطبيعية في زمان يسير[57].

وهو ينقل عن جالينوس، ويستشهد بآرائه في أقسام اللذات: جسمانية ونفسية والجسمانية أقسام. وفي الأشياء المؤذية [الآلام]... ثم يعرض بعد ذلك للقول في الحواس، وهل يتفاوت حالها في الأذى واللذة. ثم يستطرد لبيان "بقية القول في الأشياء المؤذية"[58]. وبعد أن يحدد في فقرات لاحقة "القول في ماهية اللذة والأذى" من أقوال جالينوس يعلق على هذه الأقوال بأن ما قاله جالينوس وفرفوريوس، وحكاه أرسطو كالقريب بعضه من بعض من جهة المعنى، وإنما الاختلاف من جهة العبارة، وأن ما فيه من الاختلاف غير بعيد[59].

ونجد استشهادات عديدة من جالينوس مأخوذة من كتاب الأخلاق جاءت بالتفصيل تحت عناوين: في الفرق بين الغضب والهم. في الفرق بين الغضب والحرد. في الحرد ما هو؟[60]. كذلك نجد استشهادات أخرى مأخوذة من أفلاطون نقلها عن جالينوس مثل: القول في المسكر وشربه "الذي ذكره أفلاطون في "**النواميس**"، وذكره عنه جالينوس"[61]. وكذلك ما ذكره جالينوس في الكتاب الذي يقول فيه بأن **النفس تابعة لمزاج البدن** عن أفلاطون أنه قال ليس ينبغي للقضاة والولاة وجميع من يقصد للمشورة أن يشرب[62].

وحين نصل إلى مسكويه فإننا نصل إلى واحد من أهم فلاسفة الأخلاق، الذي قدم العديد من المؤلفات الفلسفية التي ترجع مصادرها إلى أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، والكندي، لقد اطلع على كتابات فاضل الأطباء ورجع خاصة إلى كتاب جالينوس "**الأخلاق**" أو أخلاق النفس كما يذكر لنا في كتابيه الفوز والتهذيب[63]. ويذكر لنا أيضا أنه قرأ "**في تعرف المرء عيوب نفسه**"، ونجد ملخصا له في التهذيب بالإضافة إلى كتبه الطبية مثل: "**كتاب التشريح**" و"**كتاب منافع الأعضاء**"[64].

ويوضح لنا كراوس في عدد من أبحاثه علاقة مسكويه بجالينوس، في مقدمة نشرته لمختصر كتاب الأخلاق يوضح أهميته بالنسبة إلى المصادر التي استقى منها مسكويه أصول تفكيره الأخلاقي[65]. وفي "**رسائل الرازي الفلسفية**" يبين اهتمام مسكويه بالرازي خاصة في: **رسالة الطب الروحاني**، و**رسالته في اللذة**، و**رسالته في اللذات والآلام**[66]. ويبين أنه مثل جالينوس في الطب النفساني لا يضع طبه لكل الناس لأن نفوسهم تختلف وتتباين[67].

ويبدو أن مسكويه شغل بموضوع تعرف الإنسان عيوب نفسه، وخالف جالينوس في ذلك، فهو يرى "أن الانتباه هو وسيلة استقصاء الإنسان لعيوب نفسه حتى يمكنه أن يبتعد عنها ويقومها، وأن هذه العيوب لا يمكن أن تخفى عليه كما يعتقد جالينوس[68]. وتتشابه آراء مسكويه وجالينوس في مسألة إمكانية اختيار الإنسان صديقا ليكون وسيلة صادقة توضح له عيوبه. ويرى مسكويه أن مثل هذا الصديق الذي ينصح به جالينوس متعذر غير موجود ولا مطموع فيه، ولهذا ينصح أن يسعى الإنسان إلى توجيه انتباهه إلى استغلال العدو في معرفة عيوب نفسه. وهذه الأفكار تتشابه مع ما جاء في كتاب جالينوس "**إن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم**"، ويوضح لنا عبد العزيز عزت عددا من المواضع في

"**تهذيب الأخلاق**" مقارنة بمثيلاتها في كتب جالينوس ليبين التشابه بينهما[69] مؤكدًا أن جالينوس أحد المصادر التي استقى منها صاحب تهذيب الأخلاق بعض أفكاره الفلسفية[70] وهذا ما يشير إليه أيضا دي بور[71] وإن كنا نرجح - مع فالتزر - أن مسكويه استمد كثيرًا من هذه الأفكار من خلال الكندي[72].

وتوضح الكتابات الأخلاقية للفلاسفة السابقين: الكندي، والرازي، والعامري، ومسكويه موقفًا متميزًا يسعى إلى صياغة رؤية أخلاقية إنسانية لا تعتمد فقط على مصدر فلسفي، أو ديني بعينه، ولا تكتفي بفيلسوف يوناني مفرد كأفلاطون، أو أرسطو بل تضيف إلى كل منهما جالينوس، وتضيف إلى الفلسفة اليونانية، الحكمة الفارسية، والشريعة الدينية لتقدم لنا رؤيتها الأخلاقية. وبالإضافة إلى هذا الموقف نجد أبا سعيد عبيد الله جبريل بن بختشيوع يقدم لنا اتجاهًا جديدًا متفردًا يمكن أن نطلق عليه "الأخلاق الطبية السيكولوجيا" في كتابه "**رسالة في الطب والأحداث النفسانية**" و"**الروضة الطبية**".

يتخذ عبيد الله بن بختشيوع[73] موقفًا متميزا من جالينوس فهو أحيانا يعتمد عليه اعتمادا كاملا كما في كتابه "**الروضة الطبية**" حيث ينقل عنه تعريف الأخلاق[74]. وتعريف الغضب والحرد[75] وغيرها من تعريفات[76]. وأحيانًا أخرى ينتقده[77] وأحيانًا ثالثة يطور أفكاره في الطب النفسي، ويؤسس عليها مذهبًا أخلاقيًا كما في "**رسالته في الطب والأحداث النفسانية**". يعلي عبيد الله من شأن الطبيب الفيلسوف والسيكولوجي ويطلق عليه الجليل جالينوس"[78] ويوضح محقق رسالة أبي عبيد أن جالينوس أول من أجرى تجارب في علم النفس، وإن كان لم يقم بنصف ما قام به ابن بختشيوع في هذا المجال[79] ويورد لنا فصلا كاملا من المقالة الثامنة من "**آراء أبقراط وأفلاطون**" – مما يوضح أن هذا الكتاب عرف وترجم إلى العربية[80] ليناقش قضية أن المتشاغل بالعلوم المنطقية لا يمكنه تدريس الكتب

الطبية إلا بعد مخالطة الأطباء، وتدربه بتجربات الأعمال الصناعية. ويؤكد على ذلك بما جاء في مقالة جالينوس "**الأسماء الطبية**"[81].

وما يهمنا في رسالة عبيد الله بن جبريل هو ما جاء في الفصل الرابع "مناقضة من زعم أنه لا يجب على الطبيب النظر في الأحداث النفسانية، وبيان وجوب ذلك حيث يعرض لشرح جالينوس الفصل السادس من "**أبيذيميا**" في المقالة السابعة من تفسيره لها[82] موضحًا؛ أن جالينوس قد أغنى في هذا التفسير والشرح عن إقامة البرهان في وجوب النظر في أمر الأحداث النفسانية على الطبيب... وكتاب جالينوس في "**آراء أبقراط وأفلاطون**" خاص بهذا المطلب لأنه قد دل فيه على مواضع قوى النفس، والأخلاق، وهذه الترجمة توبخ المنكر لكمال صناعة الطب، لأنه ذكر آراءهم في أمور النفس لا في غيرها، وجالينوس يقول في هذا الكتاب في عدة مواضع إن النظر في الأمور النفسانية ملزم الأطباء ضرورة[83].

أما الكتب التي توضح هذا المعنى فيما يرى ابن جبريل، فهي كتاب أبقراط في "تقدمه المعرفة" تفسير جالينوس، وكتاب "**الأهوية والأبدان**" فإنه قد خصص فيه الكلام على الأخلاق والسجايا، وبين كيف تتغير أحوال النفس بحسب البقاع والأهوية، وذكر اختلاف الخلق والأخلاق. ويرى أبو سعيد أن أحدا لا ينكر أن أبقراط طبيب، وأن لا أحد ممن أتوا بعده أنكر عليه كلامه في الأخلاق والأحداث النفسانية[84] ومن هنا يمكن بل يجب ضرورة أن تتأسس الأخلاق والدراسات النفسية على الطب. ويستشهد على ذلك بما جاء في كتاب أبقراط "**أبيذيميا**" وشرح جالينوس له، يقول: "أي خلق خرج فإنما سبب خروجه تغير مزاج البدن وتغير المزاج مرض، وأحق الناس بالنظر في ذلك، الطبيب، والفلاسفة مقرون بذلك، أعني أن الأطباء أحق بالنظر في الأخلاق. ويعتمد في التدليل

على ذلك بكتاب جالينوس "**أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن**"[85] ويعرض لنا أحد فصول هذا الكتاب ويدلل فيه دلالة بينة على أن جميع الأخلاق، والأحداث النفسانية ينتفع بها التدبير الطبي ويمكن أن يزداد وينقص بالأغذية، والأشربة، والبقاع، والأهوية، ويداوي ما خرج منها عن الأمر الطبيعي[86].

ثم يعرض لقضيته الأساسية التي يرجع فيها الحالات الشعورية إلى البدن في الفصل الخامس تحت عنوان "**في الرد على من أنكر كون العشق مرضا**"، وهو يؤسس ذلك على تقسيم أفلاطون للنفس إلى: ناطقة ويختص بها الدماغ، وغضبية ويختص بها القلب، وشهوية ويختص بها الكبد، وهو ما أورده جالينوس في "**آراء أبقراط وأفلاطون**"، وأكد عليه في "**كتاب الأخلاق**"، ليبين أن الإفراط في اللذة مرض من قبل الشهوة، والشبق[87]، وقد ذكر هذا جالينوس في المقالة الحادية عشر من كتاب "**البرهان**"[88]، وقول جالينوس شاهد بأن اسم العشق عند اليونان هو اللذة المفرطة والشبق، والنتيجة التي يؤكدها، وتتفق مع غرضه من رسالته، والمبنية على قول جالينوس أن جميع الأحداث النفسانية تابعة لمزاج الأعضاء الرئيسية، كما يرى أبو سعيد "وجب على ما برهنه جالينوس أنه لم يحدث هذا الخلق السئ إلا من قبيل سوء مزاج حدث للأعضاء الرئيسية، وسوء المزاج مرض لا محالة والعشق عارض مع سوء المزاج، وهو على مذهب أفلاطون داخل في باب الأخلاق"[89] وينقل لنا فصلا من "**شرح جالينوس لكتاب أبقراط تقدمه المعرفة**"[90] ويقدم لنا نماذج، وأمثلة من الأطباء توضح العشق، وتشخيصه، وعلاجه منها ما ذكره جالينوس في كتاب خاص عنوانه "**في نوادر تقدمه المعرفة**"[91] ومنها ما جرى لتياذوق مع الحجاج بن يوسف[92]. وليؤكد لنا فكرته الجوهرية، وهو أن العشق أو الشهوة المفرطة مرض ناتج من تغيرات تحدث في البدن، وأن معرفة ذلك وإدراك هذا السلوك، وتغيره، وتبديله من مهام

الطبيب، وأن دوره في الفحص عن أسباب الأخلاق، وعلاجها هو من أخص وظائفه، الأخلاق مبنية على علم وظائف الأعضاء، ومؤسسة على المعرفة الدقيقة بالطب.

تلك النماذج التي أوردناها توضح لنا معرفة العرب بأخلاق جالينوس واعتمادهم على كتاباته المختلفة في هذا المجال وهي الكتابات التي تؤسس الأخلاق على الطب وهذا يعني أن الأخلاق وجدت ليس فقط ناقلين ومترجمين أو شارحين ومفسرين، بل صياغات عربية متعددة مزجت الأخلاق الأفلاطونية والرواقية والجالينية، وقدمت منها صورة متميزة للأخلاق الأرسطية التي نهل منها العرب وعرفوها وترجموها وتشهد نصوصهم المختلفة بمعرفتهم لهذه الأخلاق، كما أوضح لنا محقق الترجمة العربية لكتاب "**الأخلاق إلى نيقوماخوس**". مما يجعلنا نقول إن تعامل الفلاسفة العرب المسلمين (الكندي، ابن سينا، الرازي ومسكويه والعامري) مع أخلاق جالينوس كما في تعاملهم مع كتاباته الأخرى: الطبية والمنطقية قد قدموا لنا تيار الفلسفة اليونانية: الأرسطية والأفلاطونية، وأنهم في تبنيهم للأرسطية اتخذوا من جالينوس موقفًا نقديًا، وحين مالوا إلى أفلاطون اقتربوا وتبنوا فلسفة جالينوس وعلمه الطبيعي ومنطقه ونظريته الأخلاقية.

الهوامش:

1- فالتزر: جالينوس، دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، الجزء العاشر، ص422.

2- R. Walzer, New light on Galen’s Moral, Philosophy; The Classical Quarterly XLIII, 1949, PP. 82- 96, in his, Greek into Arabi, Oxford, 1962, p. 142- 163.

3- أبو سليمان المنطقي السجستاني: **صوان الحكمة وثلاث رسائل،** حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، طهران، 1974 ص85.

4- المصدر السابق ص86.

5- R. Walzer, Ibid., P. 163.

6- Delacy O'Leary: The influence of Galen on Arabic philosophy, Journal of Indian History, Vol. 2, 1922- 1923, pp. 233- 338.

7- نيقولا ريشر: **جالينوس والقياس،** ترجمة: د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1991.

8- R. Walzer, P. Kraus: Galeni Compedium Timaei Platonis Warburg, London 1951.

9- فالتزر: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثاني.

10- R. Walzer, Greek inti Arabic, PP. 142- 163.

11- R. Walzer: A Diatribe on Galen "The Harward theological Review, XL vii, 1954, pp. 243- 54. and Greek into Arabic P. 164- 174; Walzer" Galen on JEWS and Christians, Galen on Oxford Uni., Press. 1949 Medical Experience, Oxford Uni., 1977.

12- نجد الاهتمام نفسه بالجانب الأخلاقي لدى الدكتور ماجد فخري الذي يؤكد أن "جالينوس من أهم الفلاسفة، والأطباء اليونانيين المتأخرين، سواء من حيث ضخامة الإنتاج العلمي والفلسفي، أم أثره في تطور الفكر العربي الفلسفي والطبي. ويتجلى أثره الفلسفي خاصة في ميدان الفلسفة الأفلاطونية والأخلاق، وهو يتتبع هذا الأثر في تقديمه لنصوص الفلاسفة العرب الأخلاقية". د. ماجد فخري: **الفكر الأخلاقي العربي،** الأهلية للنشر والتوزيع ط، بيروت 1986 ص217.

13- لقد اهتم الباحثون المحدثون بالمختصر العربي لكتاب الأخلاق لجالينوس، فقد نشر كراوس المختصر مع مقدمة تحقيقية في مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول مايو 1937 ص 1- 51. ونقل عنه د. ماجد فخري النص في كتابه **الفكر الأخلاقي العربي** ص 215- 233، وهو يشير إلى ذلك صراحة في حديثه عن مصادر النصوص، ص467. وقد نشر بدوي نفس النص مع نصوص أخرى لجالينوس منها مقالته "في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن"، في كتابه **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب،** بيروت 1981 ص 190- 211. ونظرًا لما وجدناه من تباين بين قراءة كل منهما لمختصر كتاب الأخلاق، واختلافهم أيضًا عن بعض ما في المخطوط، فقد آثرنا تقديم تحقيق جديد لـ"**مختصر كتاب الأخلاق**"، حتى يتوفر النص للقارئ والباحث.

14- Walzer: Greek into Arabic, P. 142.

15- ابن النديم: الفهرست، ص.

16- حنين بن إسحق: **في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس،** ص 176.

17- د. حسام الدين الألوسي: **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين،** دار الشئون الثقافية العامة، بغداد 1986 ص 196.

18- ابن سينا: **السياسة،** في لويس شيخو: **مقالات فلسفية**، دار البستاني، القاهرة، ص1- 17، وأيضًا تيسير شيخ الأرض: **المدخل إلى فلسفة ابن سينا**، دار الأنوار، بيروت، ص339، 505- 507، وانظر دراستنا **الأخلاق عند ابن سينا،** مجلة دراسات إسلامية، إسلام أباد، باكستان.

19- حنين بن إسحق: المصدر السابق 177.

20- Ritter and Walzer: Memoria delareale Academia deilincei: Roma, vii 8 1983.

ونشرها عنه د. ماجد فخري: **الفكر الأخلاقي العربي**، ص 235- 248. ود. عبد الرحمن بدوي، **رسائل فلسفية**، منشورات الجامعة الليبية، بنغازي 1973 ص 6- 32. وانظر دراستنا: **الأخلاق في الفكر العربي**: الكندي، مجلة دراسات شرقية، باريس، العدد 9، 10 ص47- 53.

21- د. ماجد فخري: المرجع السابق ص 237- 467.

22- ابن سينا: **رسالة في دفع الغم من الموت**. ضمن رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، نشرها مهران، ليدن 1889.

23- مسكويه: **رسالة في الخوف من الموت**. نشرة لويس شيخو ص13- 114 من كتاب **مقالات فلسفية**، دار البستاني القاهرة 1985 وراجع أيضا **تهذيب الأخلاق**.

24- فالتزر: جالينوس، **دائرة المعارف الإسلامية**، الجزء العاشر ص446 وانظر استشهاد ابن أبي أصيبعة بهذا الكتاب ص128- 129.

25- ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص 140.

26- ابن أبي أصيبعة: ص 140.

27- كراوس: مقدمة نشرة **مختصر الأخلاق لجالينوس**، ص 9.

28- جالينوس: في **أن قوى النفس توابع لمزاج البدن**، في بدوي دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص 183.

29- نقلا عن ابن أبي أصيبعة، ص 420.

30- فالتزر: جالينوس دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، ص 445.

31- حنين بن إسحق: **في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس**... ص 177.

32- كراوس: المصدر السابق ص 12.

33- ابن أبي أصيبعة: ص 47.

34- ويناقش صاحب **عيون الأنباء** تاريخ حياة جالينوس ويقول "واستطرف أيضا كيف لم ينتبه إلى فصل ورد في كتاب الأخلاق تبين فيه غلط تاريخ هذه المدة... ويضيف، وقد يكون سبب هذا الغلط من التسامح ويستمر حتى تحصل حجة يصل بها من لم يفحص عن حقائق الأمور... وهذه نسخة الفصل من كتاب الأخلاق. قال جالينوس "..." ص 116.

35- قال (يقصد جالينوس) في كتاب أخلاق النفس "كما أنه يعرض للبدن المرض والقبح، فالمرض مثل الصراع، والشوصة (ألم البطن) والقبح مثل الحدب وتسقط الرأس وقرعه، كذلك يعرض للنفس مرض وقبح فمرضها كالغضب، وقبحها كالجهل"، ابن أبي أصيبعة ص 131.

36- كراوس: مقدمة تحقيق **مختصر كتاب الأخلاق** ص 23، 24، ود. ماجد فخري، المرجع السابق ص 217، وقسطنطين زريق هوامش تحقيق كتاب مسكوية **تهذيب الأخلاق**، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1966 ص 331.

37- كراوس ص 18- 19.

38- المرجع السابق ص 19.

39- نفس المصدر ص 19- 20.

40- نفس المصدر ص 21، 22، 23.

41- عبيد الله بن جبرائيل بن بختشيوع: **الروضة الطبية**، عني بتصحيحها والتعليق عليها القس بولس شباط، المطبعة الرحمانية، القاهرة 1927 ص 42- 43.

42- Walzer : Ibid., 159.

43- أرسطوطاليس: **الأخلاق**، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت. انظر تصدير المحقق حول استشهادات الفلاسفة المسلمين بكتاب نيقوماخيا.

44- فالتزر: جالينوس دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر ص 449.

45- إسماعيل حقي أزمير، **فيلسوف العرب الكندي**، نقله عن التركية عباس العزاوي، بغداد 1963 ص 86- 89.

46- د. ماجد فكري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، بيروت 1974 ص 361.

47- فالتزر: جالينوس. دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر.

48- د. عبد الرحمن شاه ولي: **الكندي وآراؤه الفلسفية**، منشورات مجمع البحوث الإسلامية، إسلام أباد، باكستان 1974 ص 436.

49- المرجع السابق ص 438.

50- د. حسام الدين الألوسي: **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه**، دار الطليعة، بيروت 1984، ص 273.

51- أبو بكر محمد الرازي: **رسائل فلسفية** مضافًا إليها قطعًا من كتبه المفقودة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973، ص ب.

52- المصدر السابق ص 55.

53- المصدر السابق ص 140.

54- أبو الحسن العامري: **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1991.

55- العامري، المصدر السابق ص 59، 60، 90.

56- المصدر السابق ص 60.

57- المصدر السابق ص 137.

58- المصدر نفسه ص 145.

59- المصدر نفسه ص 195.

60- المصدر السابق ص 361.

61- الموضع نفسه.

62- مسكويه: **تهذيب الأخلاق**، نشرة قسطنطين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت، ص. و**الفوز الأصغر**، تحقيق: د. صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، تونس، 1987 ص 95.

63- د. عبد العزيز عزت: **[ابن] مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، القاهرة، 1946 ص 96. مسكويه: الفوز الأصغر، ص 122.

64- كراوس. مقدمة نشرة **مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس**، ص 64.

65- مسكويه: من رسالة في اللذات والآلام. نشرة. عبد الرحمن بدوي في: **دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب**، بيروت، 1981 ص 98- 104 و**رسائل الرازي الفلسفية**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1973، ص 144.

66- د. عبد العزيز عزت ص 316.

67- المصدر السابق ص 321.

68- راجع المصدر السابق، صفحات 366، 373، 374، 411.

69- يتناول مسكويه في بداية المقالة الثانية من كتابه "**الخلق وتهذيبه والكمال الإنساني وسبيله**"، (وتعريف الخلق، هل يمكن تغيره بالتهذيب ويعرض لكثير من الآراء، وموقف جالينوس منها ورفضه لبعضها، ص 31- 33، وفي حديثه عن (كمال الإنسان ليس في اللذات الحسية) من المقالة نفسها يعرض رأي جالينوس في كتابه **أخلاق النفس** ص 44- 46. وفي المقالة السادسة (صحة النفس: ضغطها وردها) يناقش رأي جالينوس في "**تعرف المرء عيوب نفسه**" يقول: "ويجب على حافظ الصحة على نفسه أن يتطلب عيوب نفسه باستقصاء شديد، ولا يقنع بما قاله جالينوس في ذلك... وبعد أن يعرض رأي جالينوس يرى أن "هذا

الذي أشار به جالينوس (الصديق الناصح) معوز غير موجود لا مطموع فيه، ولعل العدو في هذا الموضوع أنفع من الصديق (ص 189)، وهذا ما يتأكد في مقالة جالينوس يخبر فيها أن أخيار الناس ينتفعون بأعدائهم، وهذا صحيح لا يخالفه فيه أحد (ص 190). وراجع أيضًا تعليقات قسطنطين زريق ص 225، وص 331.

70- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 159، 161.

71- انظر في ذلك فالتزر: دائرة المعارف الإسلامية، مادة جالينوس، وعبد الرحمن شاه ولي ص 436، وحسام الدين الألوسي ص 273، و**تهذيب الأخلاق** ص 219 وما بعدها.

72- هو أبو سعيد عبيد الله بن جبريل بن بختشيوع، من أسرة طبية شهيرة يذكر لنا حنين بن إسحق أنه ترجم لأفرادها العديد من كتب جالينوس في الطب في رسالته إلى علي بن يحيي في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس، راجع الرسالة في بدوي: **دراسات ونصوص** صفحات 150، 154، 155، 157، 159، 166، 167، 169، 170، 171، 175، 176 وقد ذكر أوليري مدى اهتمام جبريل بن بختشيوع بكتب جالينوس في الطب، راجع أوليري: **علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب**، ترجمة وهيب كامل، النهضة المصرية، القاهرة 1962، ص 219. درس وحقق كما يذكر لنا ابن أبي أصيبعة تاريخ ميلاد جالينوس بواسطة التقويم الميلادي، وفند القول بأن جالينوس عاصر السيد المسيح. ومن مؤلفات أبو سعيد عبيد الله بن جبريل: تفسير لكتاب تحريم دفن الأحياء، في طب الأخلاق، "**كتاب في طب النفس ومداواة الأخلاق**"، وجوب النظر على الطبيب في الأخلاق، وجوب النظر على الطبيب في الأحداث النفسانية وكون العشق مرضًا، وقد نشرها

فليكس كلاين فرانكة، دار المشرق، بيروت 1986، والروضة الطبية، نشرة الأب بولس شباط، المطبعة، الرحمانية بمصر 1927.

73- ينقل لنا في كتاب **الروضة الطبية** في الباب الثامن عشر في "**ما النفس**" تعريف جالينوس للنفس كما جاء في مقالته بأن النفس تابعة لمزاج البدن ص 31، وينقل الباب السادس والعشرين في "ما الخلق" نقلا حرفيًا، تعريف جالينوس للأخلاق ص 42- 43.

74- وفي الباب السابع والعاشر ينقل لنا تعريف جالينوس للغضب (ص 43- 44).

75- وكذلك تعريفه للأبصار ص 70 وللصوت ص 70- 71.

76- لقد رحب ابن بختشيوع بالنقد الذي وجهه جالينوس إلى أفكار أفلاطون الطبية، نظرًا لأنه ينادي بفصل الطب عن الفلسفة، ونحن نجد لدى جالينوس العديد من الحجج الفلسفية، فقد انتقده ابن بختشيوع كذلك. وقد ظهر نقده لجالينوس قبل ظهور انتقادات جالينوس لدى العلماء المسلمين بمائة عام. انظر مقدمة مقدمة فليكس كلاين فرانكه لنشره رسالة في الأحداث النفسانية ص 14.

77- أبو سعيد عبيد الله بختشيوع، المصدر السابق ص 22.

78- يقال إن جالينوس قام بتجارب على امرأة كانت تعشق أحد الفنانين، وتوصل إلى النتيجة القائلة بأن هذه المرأة تعاني عشقًا شديدًا، ولكن ذلك بدون مرض في بدنها، وهذا ما يدل على أن جالينوس لم يكن يعرف العلاقة القائمة بين النفس والجسم، وعلى العكس من ذلك، فقد أدرك ابن بختشيوع أنه ليس من الممكن أن يكون الجسم سليمًا إذا كانت النفس مريضة وهو أول من تعرف على انسجام النفس والجسد. يقول ابن بختشيوع: بأن كل مرض نفساني "هو مرض جسماني في آن واحد ويعتمد في ذلك على النتائج التي توصل إليها جالينوس بأن السهر يعرض لسبب الغم. وبرهان ذلك أن جالينوس قد كان يعلم أنه يوجد سبب نفساني

للمرض الجسماني، ولكن يعسر البرهان على ذلك الارتباط السببي بين النفس والجسم ص 16- 17.

79- المصدر السابق ص 25- 26.

80- المصدر نفسه ص 27.

81- المصدر نفسه ص 31.

82- المصدر نفسه ص33.

83- المصدر نفسه ص 32.

84- المصدر نفسه ص 34.

85- المصدر نفسه من ص 38 حتى 41.

86- المصدر نفسه من ص 41- 42.

87- المصدر نفسه ص 48.

88- المصدر نفسه ص 56.

89- المصدر السابق ص 57- 58، 59.

90- المصدر السابق ص59.

91- المصدر نفسه ص 60 وينقل لنا ما كتبه في هذا المجال فولوس في المقالة الثالثة من كتابه في الباب السابع عشر، وما قاله إسحق بن حنين، في كتابه، وابن مندويه الأصطفهاني في كتاب المعروف بالمغيث، والرازي في الطب الروحاني ص 61- 64.

فالتزر:

فلسفة جالينوس الأخلاقية

من مصدر عربي مكتشف حديثًا

[1]

لقد استحق النشر الأول لنص جالينوس المفقود في الفلسفة الأخلاقية(*) اهتمام الباحثين المختصين بفكر آخر أعظم أطباء العصر القديم، والذي أصبح نتيجة لبعض الظروف المميزة معلم القرون الوسطى في الطب العلمي، والذي حظي في عصره أيضًا بنجاح واسع كفيلسوف. ولكن للحقيقة فإن من أتوا بعده لم يقدروا أعماله الفلسفية التقدير نفسه الذي أسبغوه على إنجازاته في الطب، نتيجة لذلك لم يتبق لدينا من أعمال جالينوس الفلسفية في الوقت الحاضر إلا القليل جدًا، سواء بنصها الأصلي أو ترجمتها العربية.

لقد كان من قناعة جالينوس الأساسية أن كلا من التشخيص والعلاج الطبي لا بد أن يرتكز على أساس فلسفي، وأن أفضل الأطباء لا بد أن يكون فيلسوفًا(1) ومن وجهة نظره فإن أبقراط يعد النموذج المثالي أو المثل الأعلى للطبيب لكونه أول من عد أنه لا يمكن قيام طب بدون علم الفلك، الذي يعتمد بدوره على الهندسة، كما لا يمكن وجود الطب أيضًا بدون وجود البرهان العلمي المنطقي(2) كما لا ينبغي أن يقتصر الطبيب على ملازمة الحقيقة أو أن يكون منغمسًا في الفلسفة النظرية، بل لا بد أن يكون في الوقت نفسه عادلا ومسيطرًا على ذاته، ذا حصانة ضد إغراءات المال والشهوات، كما ينبغي أن تتمثل فيه كل

(*) ترجمة عن كتاب فالتزر: من اليونانية إلى العربية ص 142- 163.

الخصائص المختلفة للحياة الأخلاقية والتي يرتبط كل منها بالآخر بحكم الطبيعة. وبناء على ما سبق فقد أراد جالينوس أن يعلم أطباء المستقبل على هدى من تلك المبادئ، بل إنه وضع أطباء المستقبل نصب عينيه عند تأليف الكثير من أعماله الفلسفية[4]، وفي De libris Proprius والذي يعد بيانًا لمجمل إنتاجه الأدبي بدءا من عام 192 بعد الميلاد يقوم بسرد ما لا يقل عن 23 فقرة من الفلسفة الأخلاقية[5] والتي بقي لدينا منها مقالان بنصهما الأصلي عن ضبط النفس والتربية الذاتية وهما: في **التعرف على العواطف** De offectum Digntioe[6] في **التعرف على الأخطاء** De digntioe "**معرفة المرء عيوبه**". هذا وقد قام صديقي الراحل باول كراوس بنشر Peccatorum المختصر العربي[7] عام 1939[8]. وقد تميز بسمة مدرسية متناولا في أربع مقالات واحدًا من الموضوعات الأساسية للفلسفة الأخلاقية Character "**الأخلاق**"[9]. ولسوء الحظ لم ينشر كراوس سوى النص العربي فقط (27 صفحة) مع مقدمة تحتوي على 24 صفحة كتبت أيضًا باللغة العربية، ولهذا السبب فقد ظلت تلك النشرة مجهولة تماما لطلاب الدراسات الكلاسيكية الغربيين ولمؤرخي الطب. وإنني في نيتي أن أقوم بنشر ترجمة كاملة للنص، وشرح أهميته الفلسفية بالتفصيل، أما اهتمامي في هذه الدراسة فهو ينصب أساسًا على شرح لماذا تستحق تلك الترجمة اهتمامنا؟ لنعالج بذلك قصورًا في معرفتنا بالأخلاق اليونانية، ولتوضيح موقع جالينوس في تاريخ الحضارة القديمة.

ويعد المصدر الرئيسي للنص العربي مصدرًا فريدًا في نوعه بالإضافة إلى كونه مخطوطًا مصريًا جيدًا، ربما يرجع تاريخ كتابته إلى القرن الرابع أو الخامس عشر بعد الميلاد[10] وقد اعتمد المختصر[11]. على ترجمة لحنين بن إسحق قبل عام 842 ق.م.[12] ونلاحظ أنه بين أعمال جالينوس المتبقية حاليًا يمكن تتبع عدد محدود من الإشارات إلى "**الأخلاق**" وتقع واحدة من تلك؛ الإشارات في **التعرف على العواطف** De offectum

digntioe[13]. كما يحتوي المختصر العربي على ما لا يقل عن صفحتين أخرتين للعمل نفسه[14]. بالإضافة إلى أن هناك من الأسباب أيضا القوية ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن المقالات الأربع لكتاب "**الأخلاق**"[15] هي ما كان يشير إليه جالينوس في الفصل الثاني (من المقال ذو الصبغة الأفلاطونية) والذي يدور حول فكرة أن "**قوى النفس توابع لمزاج البدن**" بل يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك لنقرر أنه من الواضح جدًا تطابق آراء مفكري الفترة الكلاسيكية[16] مع ما في المؤلفات الرئيسية لجالينوس[17] ويظهر ذلك من خلال الفصل الأول للملخص، والذي يركز على أن كتاب "**الأخلاق**" يقوم على عمل أسبق هو "**في آراء أبقراط وأفلاطون**" وحيث إن هذا الكتاب "في الأخلاق" ينتمي إلى الفترة اللاحقة لهذا التاريخ من حياة جالينوس؛ فإنه يمكننا على كل حال الاستدلال بوضوح على أن جالينوس كتب "**الأخلاق**" في روما بعد إتمام عامه السادس والخمسين، وذلك بين عامي 185- 192 ميلادية[18] يتضح هذا من خلال إشارة واضحة التأريخ "في الأخلاق" إلى وفاة رئيس الحرس البريتوري في عام 185م.

[2]

وطبقًا للوصف المختصر لحنين[19] فإن جالينوس تناول في "**الأخلاق**": مختلف أنواع الخلق، وأسبابها وعلاماتها، وعلاجها[20]. ويتفق ما جاء في المختصر مع هذا الوصف. كما يلتزم جالينوس بدقة بأنصاف الموضوع ولكنه يتعرض أيضًا (للتشابه مع الله) كهدف نهائي للحياة الإنسانية، رافضًا الادعاءات غير المبررة لمذهب اللذة[21] وموضحًا أهمية الربط بين الحياة النشطة والتأملية، والتعمق وبين المفهوم المناسب للفطرة، كما يميز بين النبيل أو الصالح، والدني أو الوضيع... إلخ، ويمكن القول إن الأساس العام لفكره هو

الأفلاطونية بالدرجة الأولى، في الوقت الذي لا يتقيد فيه بالجدل الجاف نجده يبث النصح للقارئ بأسلوب غير شائع في الفلسفة الهلينستية[23].

وتحتوي المقالة الأولى من هذا العمل على النظرية العامة للأخلاق عند جالينوس وتشتمل كذلك على الأخلاق التي تنشأ داخل النفس العاقلة (الناطقة)، أما المقالة الثانية فقد اهتمت بالأخلاق المتفرعة عن النفس الشهوانية، وقد ركزت المقالة الثالثة على شكل الفعل الذي تتطلبه الأنواع الثلاثة للنفس. وقد تم تكريس المقالة الرابعة بصفة أساسية للأخلاق التي تقطن النفس الناطقة[24] وسأعالج في الدراسة الحالية الجزء الافتتاحي من المقالة الأولى، والذي يحتوي على القدر الأكبر من المادة الجديدة.

ويبدأ جالينوس بتعريف الأخلاق كميل فطري غير عقلي للنفس الإنسانية، كما يؤكد على أن الاختلافات فيها لا تنتج عن التفاوت في البيئة ولا في التعليم وحدهما، ولكن أيضًا التفاوت في طبيعة الإنسان الفطرية، وبالتالي فإنه من الخطأ التقليل من أهمية الصفات الفطرية كما فعل كروسبوس Chrysippus والافتراض بأن الجميع يتساوى بنفس الدرجة في القابلية للتأثر بالتعلم الذهني والأخلاقي، كذلك من الخطأ أن نأمل في إمكانية الاستئصال الكلي للأخلاق الشريرة بواسطة التدريب الأخلاقي المستمر[25]. ويستند تحليل جالينوس على تقسيم أفلاطون للنفوس الثلاثة أو كما يسميها جالينوس الأجزاء الأفلاطونية للنفس التي تختلف في القوة والصفات من كائن إنساني إلى آخر، ويتم استخدام الملاحظة على الحيوانات والأطفال الصغار في الثلاثة أعوام الأولى من العمر كدليل أو إثبات لمفهوم الأخلاق، وما تنوع وتعدد "الحياة" Lives إلا نتيجة لذلك، على أن أسمى مثال لحياة الكائنات البشرية هو حياة الفيلسوف المسترشد بنفسه العاقلة.

ويتفق دارسي الفكر اليوناني على أن منحى جالينوس غير معتاد إلى حد ما، كما يمكن لهم أن يلاحظوا أيضًا وعلى وجه الخصوص أنه قد اهتم بمشكلة لم يتم التعامل معها بشكل مقنع من قبل أرسطو. وسوف يتأكدون في الوقت ذاته أنه من المستبعد جدًا أن يكون جالينوس هو أول من أسس مذهب الأخلاق، لذلك فمن المؤكد أن المسألة تستحق تدقيقًا وفحصًا عن قرب كما تحتاج إلى انتقاء قليل من العبارات للاقتباس والمناقشة التفصيلية.

ولم يتبق لدينا حتى الآن حسب علمي عمل يوناني آخر بعنوان بيري ايثوس (الأخلاق)، وحقيقة فقد قام فيلوديموس Philodemus بنشر خلاصة عمل زينون الأبيقوري Epicurean Zemo's وفصلين منه عن حرية التعبير (الكلام)، وفي الغضب بعد أن شفي من بردياب هيركولاينوم[26]، ولكن يبدو أن هذا العمل لا يشترك في أي شيء أساسي مع معالجة جالينوس للموضوع[27] وبصفة عامة فإنه يجب الربط بين اهتمام جالينوس بالأساس اللاعقلي للسلوك الأخلاقي، والتحليل المدقق للانفعالات أو العواطف والآثار الفطرية الأولى للقدرات الإنسانية التي لاحظناها من قبل ذلك في فلسفة المشائين Peripatas، وعلى الأخص في الفلسفة الرواقية بعد كروسبوس. وعلى كل فإنه من المؤكد أن مصدره الأساسي يعود إلى ما بعد كروسبوس. كما أنه يمكن الإفادة من مقارنة هذا العمل لجالينوس على سبيل المثال مع الكتاب الخامس لشيشرون المسمى "**عن الواجبات** Definibus"[28]، كما يمكن الإفادة من مقارنة الرسالة الصغيرة لبلوتارك Plutarch عن الفضيلة الأخلاقية[29] على رغم اختلاف موضوع المقارنة في الحالتين.

وتأتي الفقرة الأولى من المختصر على النحو الآتي:

الخلق حال للنفس داعية الإنسان أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار. وبيان ذلك أن من الناس قومًا إذا فاجأهم الصوت الهائل ارتاعوا أو بهتوا. وإذا رأوا أو سمعوا شيئًا مضحكًا ضحكوا على غير إرادة. وربما أرادوا الامتناع فلا يمكنهم. ولذلك فحص الفلاسفة عن الخلق هل هو للنفس التي ليست ناطقة فقط، أم يشوب الناطقة منه شيء. وقد نستبين أن حركة النفس من غير فكر فيما يدعو إليه الخلق عن شوق إلى شيء أو هرب من شيء، أو لذة أو أذى، وما أشبه ذلك – يدل على أن الأخلاق للنفس التي لا نطق لها... وسوف نرى بوضوح أن كل الدلائل تشير إلى أن الأخلاق إنما هي من اختصاص النفس غير الناطقة، ولذلك فإننا نجد أن الحركات النفسية هي التي تسبب لنا الشعور بالرغبة في عمل بعض الأشياء أو تجنب البعض الآخر، وكذلك الشعور باللذة والألم... إلخ وهذا هو على وجه الدقة ما نعنيه بالخلق[30].

ويقترب تعريف جالينوس الأخلاق كحال فطري لاعقلي من التعريف الذي تبناه اريوس ديدموسي Arius Didymus فيلسوف بلاط الملك أغسطس؛ وهو التعريف الذي أخذت به الأكاديمية في ذلك العصر، والذي يتلخص في أن الأخلاق هي سمة للجزء اللاعقلي من النفس، والتي بدورها تتبع العقل[31] ويشير بلوتارك إلى التعريف الأكاديمي نفسه في رسالته "**عن الفضيلة الأخلاقية**"[32] ومن ثم فإن لنا الحق في الربط بين عمل جالينوس، وبين الأفلاطونية الوسطى، وأن نضعه في تقليد فلسفي للأكاديمية والذي يبدو أنه بدأ مع فيلون اللاريسي Philo Larisa بل ربما مع معلم شيشرون انطيوخوس العسقلاني Antiochus of Ascalon.

وحيث إن هذا التعريف للأخلاق يستمد قوته بالاستناد إلى ردود الأفعال اللاإرادية لمختلف البشر[33] تحت أي ظروف فإنه سوف يساعدنا فيما هو أكثر من ذلك، وهو إلى

أي فيلسوف بالتحديد يدين جالينوس بالفضل في مدخله للمسألة؟ وغالبًا ما تتميز مناقشة حقائق من هذا النوع بأنها مناقشة تقليدية، بينما الذي يتغير ويتفاوت هو تفسيرها. وقد تعامل كروسبوس وهو رائد الرواقية في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد مع تلك الحقائق بإسهاب[34]، ولكن تعرض للوم في القرن الأول قبل الميلاد من قبل بنائيطوس Panaetius تلميذ وخليفة بوزيدونيوس الروديسي[35]، بسبب اعتقاده أن قضاياهما لا يمكن تفسيرها بصورة عقلية، وقد قام بوزيدونيوس بتقديم تفسير عقلي لتلك القضايا في عمله الشهير "**عن العواطف**"[36] وذلك من خلال استحداثه لمفهوم جديد للعناصر اللاعقلية في النفس البشرية كما يتوضح من عبارة جالينوس التي شرحناها فيما سبق، والبرهان المستخدم في نظرية العواطف يمكن أيضا الاستفادة منه في نظرية الأخلاق ونستطيع أيضًا أن نتعرف على الخلاف بين بوزيدونيوس وكروسبوس من خلال عمل أسبق لجالينوس هو "**عن المسرات**" De Placitis[37]، وحين نصل إلى هذه النقطة من الجدل فمن المقبول، على الأقل ظاهريًا، أن نفترض أن نفس النزاع السابق الإشارة إليه كان أساس "للأخلاق"، وأن هذا العمل إنما يستمد خصوصيته المتفردة في تاريخ فلسفة الأخلاق في "الأفلاطونية الوسطى" من تأثير بوزيدونيوس[38].

ويمكننا الاستدلال على تطابق آخر بين بوزيدونيوس و"**الأخلاق**" في الفصل نفسه في الأخلاق والذي اقتبسه جالينوس "**عن المسرات** De Plscitis"، ويقول جالينوس في الختام "ليس فقط أرسطو أو أفلاطون هما اللذان تبنيا هذا الرأي، بل أيضًا الفلاسفة الأسبق لهما كذلك، خاصة فيثاغورس، وهذا ما يؤكده بوزيدونيوس بقوله: "إن فيثاغورس هو أول من وضع النظرية المشار إليها، بينما قام أفلاطون بتفسيرها بطريقة أكثر عمقًا"[39] وبرغم اختصار الملخص العربي بصورة ملحوظة لكلمات جالينوس في نهاية المقالة الأولى من

"الأخلاق"، فإن تلك الكلمات تعكس الوضع نفسه تجاه الفترات المختلفة في تاريخ الأخلاق اليونانية وهنا اقتبس الفقرة التالية[40].

"إنه لهذا السبب فإن الفلاسفة القدماء. مثال فيثاغورس (؟) وأفلاطون – "قالت إن الأخلاق تنتمي للنفس اللاعقلية. كما اعتبر أرسطو وآخرون أن الأخلاق مرتبطة بصورة جزئية بالنفس الناطقة، وعلى الأغلب فإنها ترتبط باللاناطقة، وعلى كل فإن الكثير من الفلاسفة المحدثين قالوا إن كل الأخلاق تنتمي للنفس الناطقة، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما ربطوا بينها وبين انفعالات مثل: الغضب والرغبة والخوف والحب واللذة والألم، إلا أن الأدلة تثبت أن آراءهم غير ممكنة كما يقول بلوتارك في "**الفضائل الأخلاقية**"[41] وإن كان بلوتارك يتبع أرسطو وفي الوقت نفسه الذي يرفض فيه كروسبوس بينما يلتزم جالينوس وبوزيدونيوس بأفلاطون.

ومن المعروف أن بوزيدونيوس يرفض تفسير كروسبوس للأخلاق، ويؤكد في الوقت نفسه على تقسيم أفلاطون الثلاثي للنفس[42] وإن كان من الوهلة الأولى يبدو مستغربًا أنه يربط بين بيانه للأخلاق وبين أفلاطون[43] ولا يوجد في محاورات أفلاطون نظرية واضحة في الأخلاق كما أن الفلاسفة اليونان لا يعرفون أكثر مما تعرف عن مجموعة المحاورات الخاصة بأفلاطون[44]. إلا أن موقفهم اختلف عن موقف شراح أرسطو في ظل الإمبراطورية كما كانوا مقتنعين أن أفلاطون قد أسس مذهبًا فلسفيًا متكاملا، وأنه كان واعيًا بكل مسألة أو مشكلة صادفت الفلاسفة اللاحقين عليه. بل إنهم يتوقعون أنه قد أجاب على أسئلة لم تطرح في عصره. لقد نجحوا في اكتشاف بعض عبارات في المحاورات توفر الإجابة اللازمة لتلك الأسئلة، وقد فعلوا ذلك على سبيل المثال بالنسبة إلى الصيغة الأفلاطونية الشهيرة للأخلاق والتي صارت منذ عهد ايدورس السكندري مذهبًا مقبولا لدى

الأكاديمية، كما ثبتتها "في الأخلاق أيضا"[45] وقد قام الفلاسفة اليونان بعمل دراسة دقيقة لأفلاطون لتكوين نظريته في المقولات فوجدوا أنه لم يعترف إلا بشيئين وهما: الجوهر، والعلاقة[46] ويمكن استخدام الطريقة نفسها في حالة الأخلاق كما أنه من الممكن استنباط نظرية أخلاقية من عبارات عديدة في المحاورات، ومن الواضح بالنسبة إلينا أنه قد تم اتباع تلك الطريقة بدءا من القرن الأول قبل الميلاد، ثم انتقلت بواسطة الأخلاقيين الأفلاطونيين مثل جالينوس. وفي الواقع فإننا نجد بعض العبارات التي يفترض فيها أفلاطون الأخلاق كميل فطري غريزي وثابت للنفس الإنسانية، بل إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بتفسير تلك العبارات مستندًا إلى التشابه بين الحيوانات والأطفال في عمر مبكر كما فعل جالينوس بطريقة أكثر تأن ومنهجية[47] وأشير هنا على وجه الخصوص إلى عبارة من الكتاب الثاني عشر من "**القوانين**" يشرح فيها أن أخلاق الحيوانات والأطفال الصغار جدًا تبرز صفة الشجاعة قائلا: في الواقع فإنه يمكن أن تتميز النفس بالشجاعة من خلال قابلية فطرية مجردة مستقلة عن العقل[48] لأنه بالطبيعة وبدون الفكر تصبح الروح شجاعة. وبصفة عامة فإن القدماء قدروا أهمية العناصر اللاعقلية في فكر أفلاطون بصورة أفضل بكثير مما فعل مفسريه المحدثين[49].

وربما كان المثير أن نعلم أن الأرسطوطاليين الأوائل قد حكموا على إنجازات أفلاطون انطلاقًا من نفس وجهة النظر التي تبناها الأفلاطونيين أنفسهم بطريقة أكثر ثباتًا منذ القرن الأول قبل الميلاد وإلى ما بعد ذلك التاريخ. ويقدم مؤلف العمل الأرسطي المنحول "**الأخلاق الكبرى**" Magna Moralia وهو معاصره ثيوفراسطس Theophrostus. الذي يمثل الجيل الأول من الأرسطوطاليين[50] يقدم سيرة نقدية مختصرة للأخلاق "في الفصل الأول من درسه[51] (1.1.1182.15) حيث يقول: وبعد فيثاغورس جاء سقراط. إلا أنه لم يكن ناجحًا لدرجة أنه في سياق علوم الفضائل يتخلص

من الجزء اللاعقلي من النفس، ولذلك فإنه – أي سقراط – لا يعد قد حقق نجاحًا في ذلك الصدد، أي معالجة الفضائل. ثم جاء من بعد سقراط أفلاطون الذي قسم النفس إلى جزء عقلي وجزء لا عقلي – وكان محقًا في ذلك – فنسب كل فضيلة إلى ما يخصها من أقسام النفس "إن من شأن بيان كهذا أن يوفر لنا إجابة عن سؤال وهو: لماذا اختار جالينوس وأسلافه الهجوم على عقلانية كروسبوس باسم أفلاطون؟

[3]

وقد تمكن جالينوس من تعزيز برهانه على نسبة الأخلاق إلى النفس اللاعقلية، وذلك بمراقبة الحيوانات والأطفال الصغار الذين لم يبلغوا بعد مرحلة العقل، أو ما زال العقل في مرحلة النمو بالنسبة إليهم. وقد ساعد هذا أيضًا على فهم تام ومقنع لطريقة أداء النفوس الثلاثة والتي تشكل الأخلاق عند الإنسان البالغ الناجح، وكما هو الحال بالنسبة إلى مذهب جالينوس في البحث؛ فإنه يفحص أولا الأخلاق التي يمكن متابعتها في سلوك الحيوانات والأطفال الصغار بغرض التمييز بين حركات الحيوان التلقائية الخالصة، وحركاته المشوبة بشيء من التفكير، ولأن الحيوانات تكون بطبيعة الحال قادرة على إعطاء الأولوية أو القيادة للنفس العقلية، وكذلك الأطفال الصغار يكونون في مرحلة غير قابلين للتأثير بالتدريب الأخلاقي والمنطقي(52) إلا أنه في الوقت الذي تتميز فيه سمات الأنواع المختلفة من الحيوانات بالثبات والانتظام فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الكائنات البشرية التي تتميز بالخلق فطريًا، وهذا هو ما توصلنا إليه من مراقبة الأطفال في أعوامهم الأولى المبكرة.

وسأوضح هنا طريقة جالينوس من خلال فقرتين من الجزء الافتتاحي للمقالة الأولى من "**الأخلاق**"، وتستمد الفقرتان أهميتهما الخاصة من كونهما متفردتين في النصوص اليونانية الموجودة لدين. وتتناول الفقرة الأولى خلق الحيوانات، بينما تدور الثانية حول النمو والتطور التدريجي لنفس الطفل خلال الثلاثة أعوام الأولى من العمر عندما تقتصر العناية به في هذه الفترة على مربيات أو حاضنات أميات، والفقرتان هما:

(أ) وكما استند جالينوس في دليلة الأول بالنسبة إلى السمات اللاعقلية للأخلاق على مراقبة التصرفات اللاإرادية مثل الابتسام والذكاء... إلخ فإنه يسترسل في السياق نفسه (ص 25 س10 وما يليها نشرة كراوس): وكما نلاحظ أخلاق الأطفال الصغار فإن سلوك الحيوانات اللاعقلي يثبت الشيء نفسه[53]. فنحن نرى أن بعض الحيوانات تتميز بالجبن مثل الإبل والأرنب البري، والبعض الآخر يتميز بالشجاعة مثل الأسد والظبي، وبعضه ذو مكر كالثعلب والقرد، وبعضه ذو أنس بالناس كالكلاب[54]. وبعضها وحشيًا نافرًا من الناس[55]. كالذئاب، ومنها ما يحب العزلة[56] مثل الأسد، ومنه ما يحب الاجتماع قطيعا قطعيا[57] كالخيل، ومنه ما يحب الاجتماع زوجًا زوجًا كاللقالق، ومنه ما يجمع الغذاء ويعده لنفسه كالنحل والنمل (58) ومنه ما يكسب الغذاء يوما بيوم كالحمام، ومنه ما يسرق ما لا ينفع كالعقعق فإنه قد يسرق الفصوص والخواتم والدراهم والدنايير فيخبأها. ولهذا قالت الفلاسفة القدماء إن "الأخلاق لغير الناطقة". وقد تم حصر تشكيلة كبيرة من أخلاق الحيوان، وكان العمل المشترك في كل المواقف التي تم رصدها هو حدوثها بدون تردد أو تفكير أو تعلم بل جاءت معبرة عن أخلاق دائمة.

ولا تتوافر بالنسبة إلينا قائمة مشابهة لأخلاق الحيوان في النصوص اليونانية المتوفرة لدينا، وأستطيع أن أؤكد أن خلق الحيوان لم يوجد في أي مكان آخر في موضوعات

مشابهة، وعلى كل فإن هناك دليلا وافيًا على الصفات الفردية المذكورة والمتناثرة في نصوص من أصل واحد تعود إلى الفترة الهلنستية[59] فمراقبة الحيوانات تضرب بجذورها في الأدب اليوناني[60] ولكن ما يهم بالنسبة لمفهوم الفقرة المقتبسة، والتي ذكرناها ونحن بصدد دراستها هو الاستخدام الموسع في فلسفة الأخلاق، وعلى سبيل المثال لم يستخدم أرسطو في الأخلاقية الأوديمية والنيقوماخية كثيرًا من الأمثلة المأخوذة من مملكة الحيوان[61] وهو لا ينسق بين أبحاثه الحيوانية وبين أعماله الأخلاقية[62]. والمشاءون الأرسطوطاليون على العكس من ذلك فقد قطعوا شوطًا بعيدًا في ذلك الاتجاه، فهم قد اختصوا بالاهتمام بأخلاق والأطفال الصغار، وهذا نتعرف عليه من الكتب اللاحقة "**تاريخ الحيوان**"، والتي يعتقد الآن على نطاق واسع أن تلاميذ أرسطو هم الذين قاموا بتأليفها[63]، من أخلاق ثيوفراسطس Theophrostus ومن عناوين رسالتيه المفقودتين تاريخ وأخلاق الحيوان.

وبداية (تاريخ الحيوان الكتاب الثامن، المقالة الأولى) بالإضافة إلى مجمل الكتاب التاسع وهو ذو طبيعة تعليمية خاصة إذا ما قورن كتاب "**تاريخ الحيوان** 18" وأخلاق المشائين أريوس ديدموس Arius Didumus في ستبايوس Stobaeus 2 – 616 -21 وما بعدها Wachsmuth وشيشرون الواجبات De fin 5.41ff55[64] وهذا الاهتمام بأخلاق الحيوان يزداد في الأدب الفلسفي للعصر اليوناني، وبالتالي فإن الإشارة إلى الحيوان تكثر نسبيًا في النصوص الفلسفية مثل الأخلاق لبلوتارك، وكذلك في الكتابات الفلسفية لسنيكا[65]. ويتوقع المرء أن يجد أقرب التطابقات مع أطروحات جالينوس في مقالات عن ذكاء الحيوانات والتي بقي لدينا بعض منها، وربما أفادت المقارنة مع فيلون السكندري[66] وبلوتارك[67] وفرفوريوس[68] في إبراز مدى تفرد جالينوس حيث إنه لا يبحث عن أصل الذكاء والفضيلة في الحيوانات **الذكاء** كما يفعل أولئك المؤلفون، ولا يستعمل مثل

كروسبون المادة الغنية المتاحة لديه ليثبت ببساطة أن الحيوانات كائنات غير عقلية بينما الإنسان كائن عقلي، يجب أن يستأصل من نفسه كل ما يشترك فيه مع الحيوان. أن مفهوم جالينوس للنفس الإنسانية أكثر ملاءمة، ففي الوقت الذي يطالب بمجرد السيطرة وليس إلغاء كل العناصر اللاعقلية من النفس؛ فإنه يستشهد بملاحظة الحيوان لتدعيم موقفه ووجهة نظره. ويمكن متابعة الموقف نفسه تجاه الحيوانات لدى بوزيدونيوس(69) وأنه لمن المشوق إجراء عملية ربط بين وجهة نظر جالينوس وبين تدريسه، وكما نعلم فقد قدر وتقبل إلى حد معقول أخلاق بوزيدونيوس، وربما أصبح من المنطقي الآن استخدام النص الحديث (الأخلاق) لإعادة صياغة بوزيدونيوس عن الأخلاق بطريقة واعية، ولكن مما يزيد من صعوبة المهمة إهمال المختصر العربي كل الأسماء ما عدا أشهر الأسماء اليونانية بينما عرض **عن المسرات** De Placitis اقتباسات واضحة وصريحة من بوزيدونيوس.

(ب) ويبدأ الفصل الذي يتناول فيه جالينوس النمو الأخلاقي والعقلي للأطفال الصغار كما يلي(70): "وحالات نفس الإنسان الممدوحة تسمى؛ "فضيلة" والمذمومة تسمى "رذيلة" وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين: [1] منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها "معرفة" أو "ظن" أو رأي. [2] ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها الميل الأخلاقي.

ومن هنا فإن الشر والمزايا الأخلاقية تكون عادة نتيجة الميل الأخلاقي والتفكير والتمييز، ومن الواضح أن اهتمام جالينوس في هذا الفصل لا ينصب على الجزء العقلي، ولكن على الجزء اللاعقلي من النفس. وجد في بداية المقالة الرابعة من "الأخلاق"(71) ملخصًا موجزًا لسيكولوجية العقل تأثر فيه جالينوس إلى حد كبير بالرواقية: وتظهر بعض "الأخلاق" في المواليد بمجرد ولادتهم، وقبل فترة التفكير، حيث يبدأ لديهم في الحال الشعور

بالألم في الجسم وعدم الارتياح في النفس. مما يسبب لهم البكاء، لأن كل مولود لديه المقدرة على التخيل لما يوافقه وما يعاكس هواه أو ميوله، ونفس الشيء يوجد فطريًا في الحيوانات غير العاقلة، وأنا أعني أنهم يدركون بواسطة حواسهم ما يحدث لأجسامهم، ويتصورون أن بعض ما يحدث لهم تتعرض له أجسامهم، مريح ومتفق معهم والبعض الآخر على العكس من ذلك، وبالتالي فإنهم يرغبون فيما يريحهم ويتجنبون ما عاكسهم(72).

وغالبًا ما يحاول الأطفال في عمر سنتين أن يضربوا بأيديهم وأرجلهم كل من يعتقدون أنه يسبب لهم أذى. وهذا يدل على أنه قد تكون لهم في هذه المرحلة بالإضافة إلى قدراتهم على تخيل ما هو مفضل لديهم وما هو معاكس لهم، قدرة على تخيل الأسباب الفعالة المسئولة عن ذلك والمسببة له. وبالإضافة إلى كل هذا تتكون لديهم الرغبة في الانتقام من سبب أو مصدر آلامهم، والحب لكل من يزيل مصدر الأذى عنهم، لذلك نجدهم يبتسمون لمربياتهم بينما يضربون وربما يعضون المصدر الذي يسبب لهم الأذى. وهذا الفعل يسمى بالغضب ويحدث معه احمرار في العين واحمرار شامل في الوجه وسخونة واندفاع للدم. وبذلك يتضح جليًا أن الرغبة في الانتقام من المهاجم له تكتسب بالتعليم وإن كانت فطرية كالرغبة في تجنب كل ما يسبب الأذى وحب كل ما يسبب اللذة والسرور، والرغبة في انتقام الأطفال ممن يسبب لهم أذى إنما هي فطرية مثلها في ذلك مثل الميل لكل ما هو سار وتجنب كل ما هو مؤذي ومؤلم.

"فإذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة تبينت فيهم آثار(73) الحياء(74) والقحة: فترى بعضهم يخجل ولا يرفع نظره في وجه من يلومه على فعل ما قد نهي عنه، ويسر بالمديح، وبعضهم على العكس، وهذا يظهر في الذين لم يؤدبوا بعد بضرب وخوف، ومن كان يحب الكرامة فإنه يحتمل المشقة فيما يرجو به المدح وإذا كان هذا يحب الكرامة حبًا طبيعيًا، لا

خوفا من شيء محسوس ولا طلبا لشيء محسوس فهو يفلح "ومن كان بالعكس من هذا فلا يفلح ولا يتعلم ولا يقبل أدبًا خلقيًا ولا كتابيًا، ومما يدل أيضا على أن بعض الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأي إلى الفضيلة، وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى ممن يلاعبه فيرى بعضهم يرحمه ويعينه(75) وبعضهم يضحك عليه ويفرح به، وربما ساعد وشارك في أذيته(76) وقد نرى بعضهم يستخلص بعضا من المصاعب وبعضهم يدفعون بعضا إلى المواضع المهلكة ويبخسون ويعضون، وبعضهم يعطون بعضا مما في أيديهم، وبعضهم لا يسمحون بشيء مما في أيديهم، ومنهم من يحسد، ومنهم من لا يحسد(77)، وهذا كله قبل التعامل الأخلاقي".

وتظهر في هذه المرحلة الأخلاق المختلفة وحتى المتناقضة ويصحب ذلك ظهور محددات التربية المستقبلية، ويمكننا أن نضيف إلى المختصر (الناقص فقرة مأخوذة من فصل في "**تعرف المرء على عيوبه**" De offectum digntioe والذي لا يشير على أية حال إلى أن النمو التدريجي لصفات الأطفال لا يرقى إلى الشك، أن تلك الفقرة تعتمد بالفعل على "**الأخلاق**" De moribus(78) (ودي بور Cap. 7.9.14 p. 24- 25): "وحقيقة أن الأفراد يختلفون بالطبيعة، يمكن بوضوح تعلمها من مراقبة الأطفال الذين لا يقدرون على المشي بعد "الأطفال المحمولين" ونلاحظ أن بعض الأطفال يتميز بالذكاء والنشاط أو الابتهاج، والبعض الآخر يتميز بالاكتئاب، والبعض حاضر الابتسامة دائمًا، بينما البعض الآخر يبكي لأقل سبب، والبعض يسمحون بتداول ما في حوزتهم مع رفقائهم بينما البعض الآخر يتصف بالجشع والاستبداد، بعضهم يغضب بشراسة من التفاهات أي من أتفه الأسباب، ويعضون ويرفسون وربما يتقاتلون مع رفاقهم بالعصي والأحجار عند اعتقادهم أنهم قد تعرضوا للأذى، بينما البعض الآخر يتميز باللطف والتحمل ولا يغضب أو يبكي إلا إذا تعرض لأذى كبير وفضلا عن ذلك فإنه يمكن ملاحظة أن بعض الأطفال

يتميز بالخجل، والبعض على العكس من ذلك، والبعض يتمتع بذاكرة قوية، بينما البعض الآخر ينسى بسهولة، كذلك هناك البعض ممن يتميز بالطيش والتهور، بينما البعض الآخر يتصف بالتروي والهدوء. كذلك نجد البعض مغرمًا بالتكريم والبعض الآخر ليسوا كذلك، كما أن البعض مغرمون بالنبل وآخرين ليسوا كذلك. ثم يعقب: "وبنفس الأسلوب فإننا نلاحظ بعض الأطفال يميلون إلى الزيف أو التزييف بحكم الفطرة، بينما يميل آخرون إلى الحقيقة والواقع وأن بعض الأطفال لديهم اختلافات أخرى كثيرة في الخصائص والأخلاق. كما نلاحظ أن جالينوس يستخدم كلا من الخلق والأخلاق كمترادفين ونتساءل من هو أول من عرف بتطابقهما؟[79].

ويشير جالينوس مرة أخرى في فصل من الكتاب الثاني "**الأخلاق**" إلى الاختلافات الفطرية الطبيعية؛ والتي تتفاوت بصورة بسيطة وتضيف عنصرًا جديدًا[80] "تنقسم نفس الإنسان بحكم الفطرة إلى ثلاثة أجزاء: النفس العقلية، والغضبية، والشهوانية" حيث ترتكز النفس الإنسانية على تلك الأقسام وهي تنمو تدريجيًا. وتختلف سمات الناس حيث إن شهوات النفوس الثلاثة تختلف من حيث القوة، والضعف، والقوة النسبية وتشكل الفردية: "كل الأجسام البشرية تتشابه في أن لها الأعضاء نفسها ولكنها تتفاوت من حيث القوة والضعف والحركات، فالبعض على سبيل المثال يسمع ويرى جيدًا، والبعض الآخر لا يسمع جيدًا أو ضعيف البصر، هناك أيضا البعض ممن يتميزون بوضوح وتدفق الكلام، بينما يتلعثم آخرون ويعانون من عدم وضوح الصوت، وهناك البعض أيضا ممن هم سريعوا العد بينما الآخرون بطيئون، فالبشر يتفاوتون بعدًا وقربًا من الحدود القصوى للخصائص والقدرات، والطريقة نفسها فإن الأطفال الصغار لهم ميول نفسية مختلفة منذ وقت ولادتهم مثل: الطمع، والغضب، والوقاحة، وخلق مختلفة مثل: الإخلاص، والزيف، والذكاء، والغباء، والذاكرة، والنسيان، وتبدو هذه الكلمات لجالينوس كما لو كانت صدى

متأخر لأخلاق بتانيطوس أستاذ بوزيدونيوس، والذي عالج بنجاح كل من الحياة الأخلاقية للفرد والكائن الإنساني السوي، والمريد للفلسفة الرواقية وللأخلاق الأرسطية[81] واقتبس هنا من كتاب شيشرون "**في الواجبات**" 157: (107 -1): علينا أن ندرك أيضا كما لو أن الطبيعة قد وهبتنا شخصيتنا الأولى. والتي تنجم من حقيقة كوننا جميعا قد منحنا المنطق، ومن ثم الأفضلية التي ترفعنا فوق جميع الوحوش، ومن هنا جاءت أسباب الأمانة والشرف، والتي عليها أيضا يعتمد أسلوبنا العقلاني في تحمل الواجب، أما الشخصية الثانية فهي تلك التي تمنح للأفراد كل على حدة. وبالنسبة إلى الطبيعة الجسدية الممنوحة لنا، فإن هناك اختلافات كبيرة، فالبعض كما نرى يفوق في سباق الجري، وآخرون يتفوقون في المصارعة، وهكذا الأمر نفسه بالنسبة إلى المظهر الشخصي، فالبعض يتسمون بوقار المظهر، والبعض الآخر لهم مظهر الرشاقة، أما الاختلافات في طبائع الشخصيات[82] فهي أكبر من ذلك بكثير. ويتابع القائمة للايثوس (الأخلاق) مثل المكر، والغضب، والطموح بأمثلة من التاريخ اليوناني والروماني مثل: المنافقون، الباردون، البسطاء (السذج) المتفتحون "هناك اختلافات أخرى كثيرة في الطبيعة والأخلاق، وهي مع ذلك لا تعاب إلا قليلا جدا[83]. واعتقد أن المقارنة بين الفقرتين السابقتين ربما تتيح لنا البحث في أسلاف جالينوس الروحيين، أن نذهب إلى ما وراء بوزيدونيوس لنربط بينه وبين بنائيطوس الذي كان أول من ثار ضد الجمود الإدراكي والمنطقي للرواقيين الأوائل، وعلى كل حال فإنه ليس لدينا ما يبرر نفي فكرة مشاركة بوزيدونيوس في وجهة نظر أستاذه[84].

ولا يقر جالينوس في "**مختصر الأخلاق**" مبدأ التطابق بين الصفات الجسدية والأخلاقية، كما أنه لا يأخذ بالتفسير الذي يربط القدرات النفسية بحالة الجسم التي تتأثر بدورها بالعوامل المناخية...، ولكن من المحتمل جدا أن يكون جالينوس قد عالج هذا الجانب من المسألة في العمل الكامل، ويمكن الرجوع إلى "**مقالة قوى النفس توابع لمزاج**

البدن" والذي يلخص الفصل الذي شرحناه كما سبق من "**الأخلاق**"[85] حيث لا يسهب فقط في شرح وجهة النظر التي ترى أن ليس لكل الكائنات البشرية نفس السمات الوراثية، ولكنه يؤكد أيضا على وجه الخصوص على حقيقة أننا غالبًا ما نلاحظ أطفالا في غاية الشر[86].

[4]

نبدأ الآن في بحث استنتاجات ملاحظات جالينوس للأطفال الصغار والحيوانات، وأنا هنا أستشهد بالجزء التالي للفصل الذي ناقشناه منذ قليل من "**الأخلاق**"[87]، "وكل هذا يعد تمهيد للتدريب الأخلاقي وبشكل عام فإنه لا توجد على سبيل المثال الأفعال والتصرفات العواطف أو الانفعالات ولا الميول الأخلاقية في الرجل الناضج إلا وكانت موجودة لديه في مرحلة الطفولة، وهذا ينفي فكرة أن كل الأحداث أو الأفعال التي تحدث نتيجة للتفكير والتأمل لا تسمى فعلا ولكن تسمى رأيًا أو وهمًا صادقًا أو معرفة. والفعل هو عبارة عن حركة تلقائية لها وجود مماثل عند الحيوانات أيضا، وبذلك فإن المذهب الرواقي يكون مرفوضًا نهائيًا، والأخلاق على رغم كونها غير عقلية إلا أنها ليست غرضية أكثر من كونها انفعالات أو عواطف، وهي موجودة لدى الحيوان أيضًا، ومع كونها طبيعية في الإنسان فإن لها القدرة على النمو والتطور من خلال التدريب والتعليم فالعادة يمكن أن تولد طبيعية ثانية[88].

فإذا كانت الأخلاق وراثية فإن ذلك قد يحد من قدرات وإمكانات التعلم وقد ينطوي هذا على مزيد من الخلاف مع الرواقية الأرثوذكسية ووجهة نظرها المتفائلة القائلة بأن التأثيرات المبكرة والتعليم وحدهما هما ما يشكلا السمات الأخلاقية للإنسان، واستشهد مرة أخرى بالفصل الافتتاحي من "**الأخلاق**" (نشرة كراوس ص 30- 91) قوله: إنه لمن

الضروري للشخص البالغ أن ينظر في تصرفاته أو أفعاله وأسبابها، حيث إننا نجد أن السبب في بعض تلك التصرفات والأفعال هو الأخلاق وفي بعضها الآخر هو التفكير، والسبب في كل ما يتولد عن الفطرة أو العادة هو الأخلاق، والسبب فيما ينشأ نتيجة للتأمل والتروي هو التفكير، ويمكننا استئصال الآراء الشريرة من النفس بأن نثبت لأنفسنا زيف هذه الآراء باستخدام تفسير عقلي منطقي، ولكن إذا كانت تلك الآراء الشريرة ناشئة عن فطرة أو عادة فإنه لا يمكن بواسطة تلك البراهين استئصالها بصورة كلية، ولكن يمكن إضعافها، ولا يقتصر ارتباط الأخلاق، أو لا تتقيد فقط بالفطرة بل بالعادات الثابتة، وبما يرسخه الإنسان في نفسه، وبما يفعله في حياته اليومية وتشترك العلاقة بين الشاب والشيخ الكبير مع الشجرة المزروعة حديثا ونفس الشجرة عند تمام نضجها، وذلك من حيث تصحيحها الخلق؛ حيث إنه في طورها الأول تنحني في الاتجاه الصحيح، ولكن عند تمام نضجها فإنه من الصعب بل من المستحيل أن تعدل أو تغير اتجاهها كما يعرفها جالينوس في التعرف على الأخطاء De offectum dignotioe[89] وهي نتاج الفطرة الطبيعية ومحاكاة للبيئة، كما أنها تكون لاحقة للتدريب أي تأتي بعد الرشد أو الإدراك[90] وتناظر القابلية للتعلم مختلف أنواع الأخلاق التي نلاحظها في الأطفال الصغار "فالبعض منهم يستوعب بسهولة قدرًا جيدًا من التعليم، أما البعض الآخر فلا يستفيد منه بشيء[91]، ومع ذلك فلا يجب أن نيأس من جدوى التعليم[92] وإذا كانت فطرة الأطفال تتشكل على أساس المزايا التي يتيحها لهم التعليم فإنهم في هذه الحالة يمكن أن يصبحوا بشرًا صالحين عند نضجهم، أما إذا لم يحدث ذلك فربما نكون قد قمنا بواجبنا على الأقل "فالعناية بالأطفال، وتوجيههم تشبه إلى جد كبير العناية بالنبات[93] فلا يوجد زارع له القدرة على إنبات العنب من أشجار العليق الشائكة[94] لأن طبيعتها لا تتوافق أو تسمح بمثل هذا الإنجاز وعلى الجانب الآخر إذا أهملنا أشجار الكروم التي لديها القابلية لإنبات العنب وتركناها للطبيعة وحدها؛ فتحمل إما

ثمار ضعيفة رديئة أو لن تنبت على الإطلاق. وينطبق نفس الشيء على الدب حتى وإن بدا أنه قد أصبح أليفًا ومروضًا فإنه لن يكتسب الألفة أبدًا كصفة دائمة أصيلة، وكذلك العقارب والأفاعي السامة تظل دائمًا بنفس الضراوة والشراسة غير قابلة للترويض تماما فليس هناك ما يمكنن عمله سوى تدميرها مثلهم في ذلك مثل الإنسان الشرير بطبيعته وغير قابل للإصلاح أو العلاج[95].

ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام إغراء عقد المقارنة بين ذلك التقدير للتفرد وبين موقف بنائيطوس Panaetuis في المقال الأول من كتاب شيشرون De offectum حيث لا يقتصر على معالجة برهان الأخلاق مثله في ذلك مثل جالينوس، ولا نستطيع أن نلحظ فروقًا جوهرية بين وجهة نظر جالينوس وبنائيطوس، باستثناء تميز الأخير بغرابة الأطوار والمراوغة[96].

والقضية الرئيسية من وراء كل تلك الأسئلة هي حقيقة أصل الشر في الإنسان، وحسب ما يذكر كتاب مسكويه في فلسفة الأخلاق[97] والفصل الحادي عشر من مقال جالينوس "**في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن**" فإننا نعلم من كل ذلك أن جالينوس قد اهتم بهذه المسألة لدرجة كبيرة، وربما كان في حدود المسموح به أن نكمل المختصر (الناقص) للعملين المزعوم أن كلا منهما يمثل النص الكامل "**للأخلاق**". ويذكر مسكويه[98] أولا أن بعض فلاسفة الرواقية الذين يعتقدون أن كل الكائنات البشرية خيرة وصالحة بالفطرة ولكنها تفسد بعد ذلك متأثرة بالبيئة والمحيط الفاسد وتسيطر عليهم الرغبات الشريرة التي لا يفلح التعليم في كبحها. وقد اعتقد الكثيرون في مرحلة سابقة على الرواقيين أن الإنسان قد خلق – من أحقر مادة وهي بالتحديد الوحل أو الحمأة، ولذلك عدوا الإنسان شرير بالفطرة، ولكنه يمكن أن يصلح بالتعليم، ولكن أولئك الذين هم في غاية الشر لا يمكن أن يتحولوا

إلى الخير، أما أولئك الذين يؤمل في علاج شرهم فإنهم يمكن أن يتغيروا من الشر للخير: بدءا من الطفولة إلى ما بعد ذلك، من خلال الأصدقاء الصالحين والمتميزين[99] وطبقًا لما يذكره مسكويه؛ فإن رأي جالينوس هو "أن بعض الناس صالح، والبعض الآخر شرير بالفطرة، وآخرين بين الصنفين. ثم انقلب جالينوس بعد ذلك ورفض الرأيين المذكورين معا منتقدا الرأي الأول بالطريقة التالية: لو أن كل البشر صالحين بالفطرة ثم أصبحوا أشرارًا من خلال التعليم؛ فإنهم بالضرورة يكونوا قد تعلموا الأشياء السيئة إما عن طريق أنفسهم أو عن طريق آخرين، فإذا كانوا قد تعلموا ذلك من آخرين كالمعلمين مثلا فإن هؤلاء المعلمين أشرار بالطبع، ومن هذا نخلص إلى أن ليس كل البشر صالحين بالفطرة، أما إذا كانوا قد تعلموها بأنفسهم، ففي هذه الحالة إما أن يكون لديهم استعداد أو قدرة والتي بواسطتها يرغبون في الشر، ومن ثم فهم أشرار بالفطرة، أو أن يكون لديهم بالإضافة إلى استعدادهم للشر قدرة أخرى، وهي التي يرغبون بواسطتها في الخير وتخضعها لسلطانها، وبذلك يمكن القول مرة أخرى بأنهم سيئون بالفطرة[100] أما وجهة النظر الثانية فقد هدمها بحجة مماثلة للسابقة حيث قال: "لو كان البشر أشرارا بالفطرة فإنه يمكن لهم تعلم الخير من آخرين أو بأنفسهم، ويكرر الحجة الأولى السابقة بالأسلوب نفسه[101] وبدحض آراء هاتين المدرستين عزز جالينوس وجهة نظره بما هو واضح وبديهي؛ لأن من الواضح أن قليل من الناس صالحين بالفطرة ولا يمكن إفسادهم، بينما هناك أشرار كثيرون بالفطرة ولا يمكن أن يصيروا من الأخيار، وهناك الآخرون بين هذا وذاك فهم ليسوا بالأشرار أو الأخيار، لكن يمكن أن يتحولوا إلى أخيار عن طريق صحبة الأخيار ومواعظهم، كما يمكن أن يتحولوا إلى الشر بارتباطهم بالأشرار وغوايتهم[102].

ومن الواضح أن جالينوس في مقالته والكاتب العربي مسكويه في القرن العاشر قد أشارا إلى أنهما قد استقيا من المصدر نفسه. فمسكويه أحيانًا يسهب أكثر من جالينوس،

بينما نجد لدى جالينوس في أحيان أخرى موضوعات لم يشملها البيان العربي للعمل الأكبر[103] ويركز الإيضاح الإضافي في مقالة جالينوس الصغيرة على المؤلف الذي يعتمد عليه كل من جالينوس ومسكويه: أنه من الخطأ موافقة كروسبوس في افتراض بأن كل إنسان قادر على الفضيلة وإنه لمن المثير أن نعلم أن فلاسفة الرواقية يفسرون الشر بأنه فساد في النفس ناتج من فساد البيئة، لأن هذا البرهان لا يمكن تطبيقه على البشر الأوائل[104]، حيث لم يكن هناك محيط أو بيئة أو صحبة بعد، ولا يمكن تطبيقه كذلك على الأطفال الصغار الذين يمكن أن نقابل بينهم بعض الأشرار، وقد عاب بوزيدونيوس وهو أعمق الرواقيين علما – على أولئك الفلاسفة الرواقيين لإهمالهم تلك الحقائق الواضحة[105] ولم يشاركهم رأيهم في أن الشر يدخل نفس "الإنسان في مراحل تالية للطفولة المبكرة من خارج نفسه، يقول "إن للشر جذورا متأصلة في النفوس ومنها تبدأ وتنمو وتكبر بذرة الشر في نفوسنا؛ وبدلا من تجنب الصحبة السيئة يجب علينا اتباع أولئك الذين لديهم القدرة على تطهيرنا حتى نتحقق من مدى نمو الشر فينا[106]، وقد أسهب في شرح اثنين من أعماله في الفلسفة الأخلاقية هما: "**عن العواطف**"، وبتفصيل أكبر عمله الثاني عن "**الفروق بين الفضائل**"[107].

[5]

إنه لمن الواضح لنا الآن أن مجمل نظرية الأخلاق، واستنتاجاتها يبنى على التجديد الذي قام به بوزيدونيوس لسيكولوجيا أفلاطون في مواجهة أفكار كروسبوس على الجانب اللاعقلي في الإنسان، ونظريته متماثلة ذاتيًا بموافقتها وتأكيدها على نقاط رئيسية في مؤلف بوزيدونيوس حتى ولو لم يكن هناك دليل مستقل على ذلك، ولكن بفض عمل جالينوس المعروف عن "**المسرات** De placitis" يمكننا عمل مقارنة بين الملاحظات المتشابهة

للأطفال، والتي ناقشها بوزيدونيوس وطبقًا لبيانه فإنه لم يكن معنيًا فقط بالتعبيرات الأولية للرغبة والطموح عند الحيوانات والأطفال، ولكن أيضا بالتطور التدريجي للنفس البشرية[108] وقد أظهر اهتمامًا خاصًا بتلك الأجزاء من "**قوانين**" أفلاطون، والتي تتناول المراحل المبكرة من الطفولة وحتى مع الأطفال في مرحلة ما قبل الميلاد، وألف ملخصا لرؤى أفلاطون في الكتاب الأول من عمله في العواطف[109] وفي الفقرة نفسها فإن بوزيدونيوس يقرر أن الإنسان يصل للنضج في سن الأربعين. وهذا التأكيد ليس مستغربًا في حد ذاته ويمكن بالعودة للوراء تتبع مثل هذه الفكرة (النضج في الأربعين) في قصيدة سولون Solon الشهيرة[110] وطبقًا لرأي بوزيدونيوس فإنه في تلك السن تكون القوى الثلاثة للنفس قد تطورت ونمت تمامًا وأصبحت في حالة جيدة من الاتزان[111]، ومن الأفضل هنا افتراض أن تلك السطور تعود إلى الفصل نفسه من عمل بوزيدونيوس الذي يبدأ بسيكولوجيا الطفولة المبكرة في الثلاثة أعوام الأولى والذي نقرأه في مختصر جالينوس "الأخلاق".

ولذلك يمكننا استخدام مجمل الجزء الافتتاحي من "**الأخلاق**" لجالينوس، على رغم أنه قد لا يكون قد تعرض للتغير والتبديل، في قضايا جديدة لما تبقى من أخلاق بوزيدونيوس، وقد نشعر بأننا مدفوعين للاعتقاد في نسبية بعض قضايا أخرى متفرعة عن العمل الجديد لجالينوس إلى المؤلف نفسه حتى إذا لم يكن هناك دليل مقنع، وعلى كل حال علينا الحرص عند القول بأن كل من جالينوس وبوزيدونيوس فيلسوفين متقاربين إلى حد كبير، وبصفة عامة فإن هناك فرقًا كبيرًا بين بوزيدونيوس رائد الأفلاطونية الحديثة، وجالينوس العالم الشاك في الميتافيزيقا. فقد كان بوزيدونيوس فيلسوفًا من طراز Cleombrotus The lacedaemomnian[112] الذي وصفه بلوتارك في "النقض في التنبؤات" De defectora culorum بينما كان جالينوس مثل سترابو متأثرًا أساسًا بقدرته على الاستقصاء في القضايا[113] كما يوجد أيضًا فارق زمني كبير بين جالينوس

وبوزيدونيوس أكثر من قرنين، ولا تتوفر لدينا معلومات كافية عن الفترة فيما بينهما ولا عن تطور مدارس معينة للأفلاطونية الوسطى، وهي الفلسفة الأخلاقية عند بوزيدونيوس، ويمكن أن نؤكد واثقين أن أفلاطونية جالينوس في الأخلاق وفي عمله تأثرت بقوة ببوزيدونيوس، ولكن لا يوجد ما يبرر افتراض أنه يعيد تقديم وإخراج كل مذهب بوزيدونيوس(114).

إنه لشيء يتجاوز قدرة جالينوس أن يحاول تجديد الروح الداخلية لفلسفة أفلاطون كما فعل أفلوطين في القرن الثالث الميلادي. لقد حافظ جالينوس على روح العلوم والطب. وكان ممثلا له على مدى ألف سنة من الحضارة الأوروبية، وقد ظهرت أصالته في أنشطة أخرى للروح ولكنه لم يحظ أبدًا بتقدير كفيلسوف من الدرجة الأولى مثل أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

هوامش الدراسة:

1- قارن رسالة Quod optimus medicus sit etiam philosopus المجلد الأول ص 53- 63 و Kuhn Scripto minora، المجلد الثاني ليبزج 1891 ص 1- 8 موللر.

2- كما هو مشار إليه Icop، وعلى سبيل المثال في النص المكتشف حديثًا "**الأخلاق**" ص 12 س43، كراوس، واقتباس من النص الكامل لجالينوس في ابن أبي أصيبعة "**عيون الأنباء في طبقات الأطباء**"، تحقيق موللر، ص43 (و ص15- 118 نشرة كراوس)، قارن **آراء أبقراط وأفلاطون** IP ص133 وما يليها، هامش 5 نشرة موللر.

3- II. Scr. Min Kuhin ص6 هـ4 وما بعدها (المجلد الأول ص59 س6 وما بعدها.

4- تفسير جديد لفلسفته في ضوء معرفتنا المطورة بالفكر الهلنستي والأفلاطوني الجديد.

5- Cop. 12 (Scripta minora ii pp. 121, 51226 muiller = Vol. Xix p. 46- 49 Kuhin).

6- طبعة دي بور الحديثة The corpus Medicorum المجلد الرابع 1، 1، 4 ليبزج وبرلين 1937، وتتميز هذه النشرة للنص، عن طبعات كوهن (مجلد 5 ص1- 103) marquardt (Scripto minora المجلد الأول ص1- 81). وهذا العمل كان معروفًا جيدًا لدى العرب، قارن الترجمات العربية والسريانية التي قام بها حنين بن إسحق لجالينوس Uber die syrschen und arabischen Galen Ubersetzungen, Abhandlungen für die kunde des Morgenlandes, xvii, 2 ليبزج 1925 رقم 118 براجيستر Bergstrasser، وبالنسبة للترجمات العربية، للرسائل الأخلاقية الأخرى لجالينوس، قان حنين، المرجع السابق أرقام 120، 121، وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، نشرة موللر، المجلد الأول ص87 وأبو بكر الرازي، **الرسائل الفلسفية**، نشرة كراوس، القاهرة 1939 ص35، وبراجيستر: حنين بن إسحق ومدرسته، ليدن 1913 ص24، 70 وماكس مايرهوف: **سيرة ذاتية لجالينوس** في المصادر العربية، أرشيف تاريخ وطب، العدد 22، عام 1939، ص85 وما بعدها.

7- قارن فارنز روزنتال: جريدة المجتمع الشرقي الأمريكي، العدد 65 عام 1945 ص68 وما بعدها.

8- مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس الجزء الأول عام 1937 القسم العربي (نشر بالقاهرة 1939).

9- Die libr, Propr. P. 121, 10M = Vol. Xix p. 45- 12k.

10- مخطوط تيمور باشا 200، 6 أخلاق، الأوراق من 191- 235 بالإضافة إلى بعض من الإشارات والاقتباسات من النص الكامل لكتاب العرب اللاحقين خاصة مسكويه (ت 103م) في **تهذيب الأخلاق**، وهو عمل مهم عن الفلسفة الأخلاقية يستحق تحليلا خاصًا (قارن دائرة المعارف الإسلامية 2- 429).

11- لم يكن من المستغرب عمل ملخصات للترجمات العربية والسريانية للأعمال اليونانية، راجع حنين بن إسحق، المصدر السابق، أرقام (10، 57، 72، 92، 95، 102، 104) 5- ريتر، فالتزر.

12- قارن حنين بن إسحق، المصدر السابق رقم 119 ودائرة المعارف الإسلامية. Musa, Banu S.V. وللعمل الذي لا يوجد له أثر في الأدب اليوناني اللاحق له شيوع أكبر إلى حد ما في العالم الشرقي.

13- Cop 9 -1 .6 (كوهن المجلد الخامس ص27- 6، 30- 3، ودي بور ص19- 8 وما بعدها).

14- Cop 7.7.17 (كوهن، المجلد الخامس 37، 4- 40، دي بور 25- 15 وما بعدها) الأخلاق ج1 ص28- 15- 31، 6 كراوس. انظر ص155 وما بعدها.

15- كوهن، المجلد الرابع ص768، 6- 14 Scripto minora، موللر (2) ص32، 14- 33 بالنسبة إلى Cop (2) كوهن، المجلد الرابع ص814، 8- 822 Scripto minora (2) ص73، 3- 79، قارن ص160.

16- كراوس 26: "لقد أوضحت في كتابي **آراء أبقراط وأفلاطون**، أنه يوجد شيء ما في الأشياء يشغل التفكير جزءا منه، وشيئا آخر هو مصدر الغضب، وشيء ثالث هو مصدر الشهوة، هذا العمل يعد واحدا من أهم مصادرنا الأساسية للفلسفة الأخلاقية عند الفيلسوف الرواقي بوزيدونيوس، قارن L. Edelstein:

مذهب بوزيدونيوس الفلسفي، وراجع الجريدة الأمريكية للفيلولوجيا العدد 67 عام 286 وما يليها، وص 305 وما بعدها.

17- S. Vogt: De Galeni in libellum 3ص 191 تعليق ونقاش ماربورج،

18- كراوس، ص23- 7 ، ابن أبي أصيبعة، المرجع السابق، المجلد الأول، ص76 س19- 23 موللر Zur Geshiste des commodus Hermes 18، عام 1883 ص 623 وما يليها. وأيضًا The Mommseng Gesammelte schften المجلد الرابع، ص514 وما يليها Pauly-Wissowa Kroll انظر أعلاه S. V. Tigidus perennis وبذلك يمكننا تحديد التاريخ النسبي الغير مؤكد حتى الآن لمقال De affectuum et peccatorum dignotione والتي قال إن نشر "**الأخلاق**" قد جاء فيها وتعزز الموقف بالنسبة لتاريخ لاحق 193 بعد الميلاد لمقالة: قوى النفس توابع لمزاج البدن، قارن المصدر السابق، العدد 47 عام 1892، ص510- 61، و1896، ص189.

19- Seneca. Epist, 95- 65.

20- الإنسان حر، وهو سيد إرادته، وليس هناك ما هو أجدر به من أن يضع نفسه في أعلى مراتب الشرف، وليس هناك شرفا أعظن من التشبه بالله حسب القدرة الإنسانية، وهذا الهدف يمكن تحقيقه بإهمال المتع واللذات، واستبدالها بالخير. كراوس: الجزء الثاني، ص41.

21- قارن على سبيل المثال: كراوس ج2، ص35 "كل إنسان يمدح ويعجب"... وأولئك الذين يعتقدون في تكريس حياتهم لنشاطات الحياة العقلية مثل سقراط وأفلاطون وآخرون. قارن N.H. Baynes, Byzantina Empir (لندن 1925) ص70 أو العمل السياسي والتشريعي مثل سولون وآخرين الذين عملوا

من أجل نفع البشرية، ومن أجل الفلسفة والدولة على جد سواء فإن أولئك هم أفضل الناس، ولم يسجل ممثلين عن الصنف الثالث في المختصر، وللمرء أن يتشكك عما إذا كان جالينوس قد ذكر أي "فيلسوف – ملك على وجه التحديد في النص الكامل لعمله. وأنا لا أكاد أجد نظيرًا لهذا البيان، وأستطيع أن أؤكد تقريبا أنه لا يمثل وجهة نظر جالينوس الأصلية، ولكنها ربما تعود إلى مصدر أكثر قدمًا. راجع هـ. أ. ولفسون: **فيلون**، الجزء الثاني، مطبعة كمبردج 1947، ص218 وما يليها، وص 165.

22- ونجد المثال الأكثر تأثيرًا ص 39 س 20 وما يليها، كراوس، حيث يرتفع الجدل الفلسفي للأسلوب المشائي إلى مستوى النثر الأدبي، وسوف أتعامل مع هذا القسم في دراسة خاصة (قارن ما يلي ص 164 وما يليها).

23- في طبعة كراوس للمختصر، توجد عشرة صفحات في المقالة الأولى، وسبع صفحات المقالة الثانية، وثلاثة صفحات الثالثة، وسبعة للرابعة.

24- كما تم شرحه في: **الجمهورية**، و**فايدروس**، و**طيماوس**.

25- Philodems, ed. A. Olivieri Leipzig 1914; philodemi, De ira liber, ed. C. Wilke, Leipzig 1914.

26- قارن أرسطو، **الخطابة** 11.2 وعمل جالينوس لا يشترك في أي شيء مع ثيوفراسطس.

27- وعلى سبيل المثال، فإننا نعلم من هذا الكتاب أن انطيوخوس Antiochus كان مهتمًا أيضًا بالقوى اللاعقلية للنفس، وكان يفضل البراهين المبنية على الحقائق والملاحظة التجريبية، لكن انطيوخوس على رغم أنه أحيا الفكر الأصلي لأرسطو، حيث اعتمد جالينوس على وجهة نظر أفلاطون عن الأخلاق، أو ما اعتقد أنه أفكار أفلاطون. قارن أيضا فالتزر: **الأخلاق الكبرى، والأخلاق**

الأرسطية، برلين 1929 ص188 وما بعدها، 1. 2- 129، 244هـ H. Dirmeier : die oikeiosis lehretheophrasts. Philologus, suppl Bd. 30, ليبزج 1937.

28- وقد سلم بلوتارك بالدراسة المحددة لسلسلة محاضرات أرسطو، والتي تم البدء فيها في حياة شيشرون، وقد نشرها أندرنيقوس الروديسي المؤلف الذي اعتمد عليه جالينوس لم يهتم بأرسطو أكثر من شيشرون، وربما يكون قد عاش قبل الفترة التي عاش فيها اندرونيقوس والشراح الذين جاءوا بعده.

29- مسكويه (قارن ما سبق ص143 هـ 6) قد أشار إلى نفس العبارة، فهو يقول (ص 25 س 17 وما يليها، طبعة القاهرة): "الأخلاق هي حالة أو ظرف نفسي يحفز الأنسان ويدفعه لأفعال بلا روية وتفكير، وهذا الميل يمكن تقسيمه إلى جزئين: أحدهما فطري ويعتمد على حالة الإنسان الجسدية (قارن عمل جالينوس المشار إليه سابقًا صفحة 144) مثال ذلك الإنسان الذي يتحفز للغضب ويمكن إثارته لأتفه الأسباب، أو الإنسان الذي يصاب بهبوط في القلب نتيجة شيء بسيط كالذي يصيبه الرعب لأي صوت ولو ضعيف، أو الذي يرتعد إذا ما سمع أي خبر، مثال آخر الإنسان الذي يضحك بإفراط على شيء تافه أو غير مهم لمجرد أنه أثار إعجابه أو كذلك الإنسان الذي يفجع لأتفه الأشياء التي تصيبه".

30- Stobasus المجلد الثاني ص38 س 3- 15 Wachsmuth.

31- De Virt. Mor ص 443ح، 333ب.

32- قارن ما سبق وصفحة 146 هـ 4.

33- Stoicorum Veterum Fagmemto II Coll, H.V. Armim المجلد الثالث، رقم 466.

34- بالنسبة إلى فترة حياة بوزيدونيوس قارن F. Jacly 154، 2 برلين 1926 ص154، 2

35- جالينوس: **آراء أبقراط وأفلاطون** (موللر، الجزء الرابع، ص 400 س 14 وكوهن المجلد الخامس، ص 424).

36- قارن Edelstein كما هو مشار إليه، صفحات 305 وما بعدها، وما سبق ص144 هـ5.

37- وهذا النزاع لم يكن بأي حال من الأحوال مجرد نزاع يعود تاريخه إلى ما قبل عام 200 عندما شرع جالينوس فيه واستغرقه لأسباب كلية، فالعداء بين الأفلاطونية الحديثة والفكر الرواقي كان وما زال محتدمًا وقد ساعد النزاع القديم القضية المعاصرة.

38- جالينوس: **عن المسرات**، الرابع، موللر، ص1- 4 س 11- 15، كوهن ص425 س13- 17.

39- كراوس، ص26 س1- 5.

40- 7 ص 447 أ س 10 ص 449 د.

41- قارن جالينوس: **عن المسرات**، موللر، 4 ، ص 397 س 1- 3، وكوهن ص421 س7- 9 كما هو مشار إليه، الخامس، موللر ص 405 س5- 14، كوهن ص429 س10، ص43 س2.

42- قارن ما سبق ص144 هـ5 وص 145.

43- في فقرة حفظها أبو سليمان السجستاني، قارن كراوس ص 22 س 2 وما يليها، والفارابي: **الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو** (قارن كراوس: أفلاطون عند العرب، نشرة المعهد العلمي المصري 1942 العدد 23 ص269 وما

بعدها) Philosophische Abhandlungen ص16- 20 (الترجمة ص27) ديتريشي: الفارابي استبدال ببساطة أفلاطون بجالينوس.

44- أندرنيقوس السكندري (القرن الأول قبل الميلاد) Op., stob Anthlo المجلد الثاني، ص49 س8، 50 س 10 Wachsmuth.

45- قارن Der plotoaiker Von Alexandria, Hermes, IXXIX: H. Dorrie أندرنيقوس السكندري 1944، ص31 وما بعدها.

46- قارن أفلاطون: **الجمهورية**، 6 و375 وما يليها، وعلى سبيل المثال الجمهورية 6، 49 د، 496 ب، وقارن فيدون 82 د، الأخلاق ص28، كراوس "ليس كل كلب أو حصان يمكن تدريبه|.

47- Leges 12, 963 e; of laches 196eff, Rep. 4, 430b; Epin 975e and R. Walzer, Magna Moralia und aristatelische Ethik, Berlin, 1929. 207f.

48- راجع E, R. Dodds: أفلاطون واللاعقل، جريدة الدراسات اليونانية، العدد 65، عام 1945- 1947، صفحات 16 وما بعدها، خاصة 18 وما يليها.

49- قارن O. Regenbogen في: Pauly-wissowa Kroll, Realenocyclopadie der Klassischen Alterumswissnschoft supplementblabland, vii s, v ثيوفراسطس 1488 Cal، (لكن قارن الآن د. ج. الآن جريدة الدراسات الهلينية، العدد 77 عام 1957 ص7 وما بعدها).

50- قارن: فالتزر، المصدر السابق، ص7.

51- راجع كراوس، الرابع ص 45 وما يليها.

52- ويبدو أن المختصر قد أغفل الفصول الخاصة بالأطفال وبدأ مباشرة بأخلاق الحيوانات.

53- فرفوريوس De abstinentia 9.3 (ص 199، 8 Nauck).

54- فرفوريوس: المرجع السابق (ص 199، 4 Nauck).

55- جالينوس: De usu port 1, 2 (كوهن، المجلد الثالث صفحة 2 س 5 وما يليها و Helm reich مجلد 1، ص 1، س 13 وما يليها).

56- فرفوريوس: المصدر المشار إليه (ص 200 ص 26 Nauck).

57- راجع جالينوس: Quod on Virt 7 (المجلد الرابع، ص 792 س17 – 793 س2، كوهن Scripta minora (2) صفحة 52 س19 - 53، Mc).

58- Much relevant material has been collected by C. Toppe, De Philonols libro qui inscribitur….. quaestiones selectae, dissertation Gottingen 1912.

59- Cf. Clemens Alex. Strom. II pp. 1104 ff. 173- 17 Stahlim Olympiodarus, in phaed p. 45. 18 ff. Norvin Elias, Cat p. 19 – 34 Busse 60- Cf Snell: Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehlung des europaischen Denkens bei den Griechen, (Hamburg 1946), pp. 173- 180.

60- راجع ما سبق، ص150 هـ 4.

61- ويمكن للمرء أن يذكر وصفًا لسمات حيوانات معينة من خلال إشارة جالينوس إليها في كتاباته الحيوانية: برلين 1870 ص 429، الأرنب البري، المصدر السابق ص421، الإبل، نفس المصدر ص235، الكلب ص418، وبصفة عامة فإن عمل جالينوس يكاد يكون أشمل بكثير، راجع فالتزر، المصدر ص200.

62- راجع بيجر: أرسطو، أكسفورد 1934 ص352 و O. Regenbogen المصدر السابق، عمود 1423.

63- راجع شيشرون Aede fin مجلد 5، 39 وما يليها. راجع هـ دالمير، حول أخلاق ثيوفراسطس، جريدة الفيلولوجيا 90 ، عام 135، ص248 وما بعدها، عن إشارات جالينوس للنبات، راجع ما سبق ص159، والقصيدة الكوميديا فيلمون تأثرت بمذهب مشابه. راجع Stob Anthol المجلد الثالث 2، 26 (ص 183 س13 هانز) فالتزر: Fab inc fr 3 Com iv p. 32 M. Zum Hautontimo rumenos Des terema Hermes العدد 7، 1935، ص107 وما بعدها.

64- راجع على سبيل المثال بلوتارك: De tranquillitale animee 13, De invida et otio 4.

65- فيلون السكندري، طبعة Richter (828- 1830) المجلد الثامن، ترجمة من الأرمينية. راجع H. leisegang الفيلوجيا العدد 92 عام 1937 ص 125 وما يليها، أ. د. نوك، المجلة الكلاسيكية، العدد ، عام 1943، ص78.

66- De sollertia amimalium أنواع الحيوان

67- De absrinentia.

68- جالينوس: **عن المسرات** De Placitis المجلد السادس (ص457 س2- 6، مولر- ص476 س11- 477 س2 كوهن) راجع السابق (ص 438 س 1 مولر، ص 549 س7 كوهن الرابع ص 400، 5 (ص 424 س 7 كوهن) السادس ص 490 وما بعدها مولر، 505 وما بعدها، كوهن إلخ ص133 وما يليها مولر.

69- كراوس ص28 س 15.

70- كراوس ص45 س 3 وما يليها.

71- راجع أيضًا بوزيدونيوس، **ملحق جالينوس في المسرات**، الخامس ص 438 س12 ص439 س3 موللر ص460 س 10- 17 كوهن) شيشرون Definibus (1) 105، راجع ما سبق ص162 هـ 1.

72- راجع أرسطو: **تاريخ الحيوان** 8، 1، 588 a، د 18 ص 155 هـ1.

73- كتب جالينوس **رسالة خاصة عن الخجل** في كتابين (De libr. Proprus Scrminll ص121 س12 موللر - المجلد التاسع ص 46 س 4 كوهن).

74- Quod on Virt. Ii (Scr. Min. ii, p. 75. B- p 817 4k).

75- مرجع سابق ص75 س 13 موللر، ص 817 س 3 كوهن.

76- مرجع سبق الإشارة إليه ص 75 س 12 موللر - ص 817 س 3 كوهن.

77- راجع ما سبق ص 143 أرقام 6، 7.

78- من المحتمل أن هذا الفيلسوف كان ثيوفراسطس.

79- كراوس ص 238 س 10.

80- راجع على سبيل المثال شيشرون عن الواجبات (i) 46.

81- راجع لوبرفسكي: Die Ekthil des panations ليبزج 1943 ص37 وما بعدها، و155 وما بعدها.

82- راجع ص 155 رقم (1).

83- راجع شيشرون **عن الواجبات** L. Edelsein 8 iii سبق الإشارة إليه ص97-100.

84- جالينوس: Quod on Virt 7- 8 بالنسبة إلى بوزيدونيوس، راجع **عن المسرات**، الرابع ص442- 443- 1 موللر، وص 464- 804، L. Edelstein مرجع سابق أرقام 83، 86 قارن أعلاه ص 147 هـ2.

85- Scr. Min. ii, p. 75 6M = iv p. 816 14k.

86- كراوس، ص 30 (i).

87- ويمكن أن نجد في فصل عن الأخلاق من النفس الناطقة (كراوس ص33): تتركز الشجاعة في تجنب ما هو وضيع وشائن، أكثر من كونها تتجنب ما هو مضر ومؤذي، ومثال على ذلك الرجل الذي يفضل الموت عن الهزيمة في الحرب، أو الذي يتحمل العذاب نظير عدم شهادة الزور ضد صديقه. ويلاحظ هذا في حالة **عبيد** Perrnnis، راجع ص 144، رقم 7، وموقفهم من سيدهم الرجل وعلى رغم عدم تلقيهم أي تعليم، تصرفوا كما لو كانوا رجالا ولدوا أحرارًا؛ حيث إنهم أحرار بالفطرة، وهذا يدل على تواجد حب الأخلاق النبيلة عند بعض الناس فطريًا، ويدحض ما يؤكده بعض الناس من أن النبل ينشأ فقط بالتعليم الصحيح، وفي العصر الهليني؛ فقد أصبح من الأقل أو الأكثر شيوعًا اعتبار العبد كائنًا بشريًا وليس مجرد آلة حية ولكي تستخدم وجهة نظر كهذه كبرهان لمذهب الأخلاق، فإن هذا قد يبدو شاذًا وليس له مثيل في عرفنا. هل ينبغي أن نعزو تلك البدعة المثيرة إلى بوزيدونيوس؟

88- دي بور 7، 8 ص 25 س 22 – 4 كوهن ص 37 س 12.

89- راجع Scr. Min ii ص74 س11 موللر، المجلد الرابع، ص815 س 17 كوهن، راجع أيضا الاقتباس Eupolis الكوميدي في القرن الخامس في سياق جالينوس نفسه 70، 10 (ص26 س 6، دي بور = الخامس ص 38) وقد تم إدخالها إلى المناقشة الفلسفية عن طريق بعض الفلاسفة الأسبق "ثيوفراسطس" راجع Com. Graec (ii) I Meinek ص 457، شذرة 91 س 28 Kock راجع ما سبق ص 153 (i) n.

90- 7- 14 دي بور (ص 27 س 7، الخامس، ص 39 س 13 كوهن).

91- 7- 15 دي بور (ص 27 س 7، الخامس، ص 39 س 14، 40 كوهن).

92- قارن أفلاطون، **الجمهورية** 6- 941 د، شيشرون: **عن الواجبات** 5، 39-40.

93- راجع بلوتارك De tranq. An 13 (47 E2) القديس لوقا السادس 44 B. Snell. Gnomon 13 1937, p. 578 .

94- راجع Scr. Min ii ص 74 1- 15 موللر = الرابع ص 815 س 7 وما يليها، كوهن.

95- راجع شيشرون **عن الواجبات** de off (i) 110- 112.

96- راجع ما سبق ص 143 هـ 6، وص 147 هـ 2.

97- ص 26 س 8، ص 27 س 18، طبعة القاهرة. ولا يعد كراوس أن هذا الفصل في عمل مسكويه وهو يشير إلى "الأخلاق".

98- هذا يناظر تقريبًا عبارات في Quod on Virt Scr. Min, ii ص 73 س 6-12، الرابع ص 814 س 10- 14 كوهن ص 74 س 12، 75 – 1 موللر = الرابع 816 س 7- 10 كوهن، وبالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يعتقدون في أصل الشر في الإنسان، راجع ص76 س 7- 16 الرابع ص 818 س 1- 10 كوهن).

99- يقرر جالينوس في مقاله الأخير أنه لا يقدم كل الدلائل والبراهين المستخدمة ضد النظرية الرواقية Scrip- min ص 75 س 1 موللر، الرابع ص 816 س 10 كوهن، البرهان المشار إليه من قبل مسكويه لا يوجد في أي مكان آخر. لكن راجع AE (ii) Scrip min ص 77- 5 وما يليها موللر = الرابع ص 819- 2 وما يليها كوهن.

100- ولا يوجد برهان ضد هذه المدرسة تم الاحتفاظ به في quodan. Vert.

101- وهذا تقرير مهم، وأود أن أنسبه إلى بوزيدونيوس، راجع ما سبق وجهة نظر أفلاطون كما عبر عنها في فيدون 90، وهي أقل تشاؤمًا.

102- راجع رقم (i)، وص 160 هـ 2- 4.

103- Scrip. Min (ii) ص75 س 2- 5 موللر، الرابع ص 816 س 10- 13 كوهن، راجع ص 77 س 15 موللر = 819 س 2 كوهن.

104- المصدر السابق ص 77 س 17 موللر = الرابع ص 819 س 13 كوهن.

105- المصدر السابق ص 78 س 8- 15، راجع ما سبق ص 155 رقم 4 (i).

106- المصدر السابق ص 68- 2 ديوجين اللايرسي، والمصدر السابق 78.

107- **عن المسرات** De placitis، الرابع ص 437 س 3، 438 س 12 موللر = الخامس ص 459 س 3، 460 س 10 كوهن.

108- **عن المسرات** De placitis، الرابع ص 445س 8- 2 موللر = الخامس ص 466 س 12 كوهن. وبالنسبة إلى اهتمامه بقوانين أفلاطون، راجع أيضًا Edelstein كما هو مشار إليه رقم 109، 106 – هـ 3 ص 162.

109- **عن المسرات** De placitis، الرابع ص 445 س 3، 446 س 7 موللر = الخامس ص 446 س 17، 467 س 8 كوهن 108 س 2 ص 410.

110- 2, p. 410a.

111- Strabo 2.3.8. Cf above p. 14 8n 3.

112- تم نشر مقاطع جديدة من "الأخلاق" ومناقشتها من قبل س. م ستيرن الحوليات الكلاسيكية n. s. vi 1956 ص 91- 104 ويذكر أيضًا باستشهادات مختصرة في عمل جوزيف بن اقنين وكان أول من اكتشفها شنيشيدر Gesammelte schriften، برلين 1925، ص 26، والتي نشرها

H. alkim في حوليات الأكاديمية الأمريكية للأبحاث اليهودية، العدد 14، عام 1944، ص 68، 69، 72، 73.

فالتزر:

موعظة جالينوس[*]

إن المختصر العربي لعمل جالينوس "**الأخلاق**" الذي يبدو أنه اكتسب أهمية ما للفلسفة الأخلاقية في القرون الأولى لنشأة التأمل الفلسفي في الإسلام، هو الوحيد المتبقي من هذا العمل الشامل لهذا الطبيب المتفلسف في عهد أنطونيوس. وهو عمل كما يحدث غالبا في حالة جالينوس يضع فيه أثرا محسوسا من المذهب التقليدي والقضايا المأخوذة عن الأسلاف الكبار أكثر من إسهام المؤلف نفسه، ومن فكره الخاص. ويبدو أن استعادة بوزيدونيوس لسيكولوجيا أفلاطون فيما يتعلق بالفاعل الأخلاقي هو أساس وصف جالينوس للشخصية الأخلاقية[1] ولسنا في حاجة للإشارة إلى بوزيدونيوس إذا ما أردنا أن نفسر لماذا اعتقد جالينوس في صحة إدخال الخرافات والمواعظ في معالجته النظرية لموضوع الفلسفة الأخلاقية. إلا أنه من المناسب على رغم ذلك تذكر أن بوزيدونيوس أجبر على أهمية الحث Exhortation تمامًا مثل الوصف والتحليل. فالفلسفة الأخلاقية في حاجة متساوية لكليهما. (سنيكا: **الرسائل** 65، 95) يرى بوزيدونيوس أنه ليس مما يعطي مبدأ "لا يوجد شيء يمنعنا من أن نستخدم هذه الكلمة، الإقناع، التعزية، الحض، إلى تلك الأشياء يضيف البحث عن العلة، ولكنني فشلت في أن أرى لماذا أجرؤ أن أسميها العلية، حيث إن العلماء الذين يحرسون اللغة اللاتينية إلى هذا الحد يستخدمون المصطلح على أن لهم الحق في ذلك، وهو يلاحظ أنه سيكون من المفيد أن نضرب مثلا على كل فضيلة خاصة، وهذا العلم يسميه بوزيدونيوس Ethologiam بينما يسميه علماء آخرون رسم الشخصيات وهي تعطي الإشارات والعلاقات التي تخص كل فضيلة أو رذيلة[2] حتى إنه عن طريقها يمكن تمييز الأشياء المتشابهة. ونحن يجب على رغم ذلك أن نتوقع في الأخلاق ألا نجد

---

[*] فالتزر: من اليونانية إلى العربية، ص 164- 174.

suasio التي لها مكانتها في القول الافتراضي، والقول التعليمي، والقول التحفيزي. والتي ليس وظيفتها معالجة العواطف، ولكن فقط التحفيظ، قد كان هذا كما علمت من البروفيسور رينهارت Rrinhardt وجهة نظر بوزيدونيوس (راجع كليمانت السكندري I paedag ، 1، ص Stahbin I 90 وهي قطعة تشرح عبارة سنيكا التي أشرنا إليها من قبل)[3] وبالمثل استخدام جالينوس القول التحفيزي في عمله "**الأخلاق**".

ويبدو أن المختصر قد احتفظ exhortaiones جالينوس في مجموعة، وسنجد مناقشتها في نهاية المقالة الثانية؛ الذي تتبع فيها أخلاق النفس الشهوانية، وإن الفارق بين الحياة الحسية والعقلية قد تم مناقشته بالتفصيل، وقد أسئ فهم نوايا "أبيقور" الخصم الرئيسي في المختصر على رغم عدم الإشارة إليه بالاسم، كما هو الحال الغالب في الفلسفة الأفلاطونية في العهد الروماني في مقالات بلوتارك الفلسفية. ويوجد المصدر النهائي للجزء الأكبر في المقالة الثانية في الحوار بين بوزيدونيوس وبنائيطوس كما أوضحنا سابقًا[4] والفصل يتكون من ثلاثة أجزاء:

1. مناقشة نظرية أكثر لخلود النفس التي شوش عليها قليلا شك جالينوس المعتدل والمعروف[5]، ولكن محتمل أنه جزء من الأصل الذي يتبعه.

2. الخرافة التي وضعت لتوضح رأيه ولتجعله أكثر حيوية، وتلك الخرافة التي نجدها في كتاب الهند للبيروني، وقد استخدمها لأغراضه هو، وهي التي سنتناولها فيما بعد، وقد تغافل إدوارد سخاو، ناشر عمل البيروني 1887- 1888[6] عن حقيقة أن الخرافة على رغم اختلافها البسيط وتعديلها غير المتقن احتفظ بها في ترجمة موزونة بابريوس Babruis (وقد قلدها ابن سينا الذي ربما استخدم نثرًا لاتينيًا لتفسير نص بابريوس) وبالمثل لم يكن آخر ناشر نقدي Ocrusius 1896, Babrius على دراية بالتشابه الموجود عند جالينوس.

3. موعظة دينية تقوم على فهم مجازي للخرافة وتحيا حياة فلسفية تحاول كما طلب أفلاطون أن تتشبه بالإله حسب الطاقة الإنسانية، وإليكم النص الكامل (ص 39-41 نشرة كراوس).

(I) اعلم أن البدن إنما قرن بك ليكون لك آلة للأفعال، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن، والغضبية لتستنجد بها على النفس الشهوانية. وكما أن إنسانًا لو قطعت يداه ورجلاه، وباقي أعضائه التي يمكن أن يبقى بعد عدمها حيًا باقيًا على إنسانيته لبقاء فكره وعقله، لكان باقيًا إنسانًا، كذلك إذا أمكن أن يبقى حيًا عاقلا بعد عدم جميع أعضاء بدنه وقد تعرى مع تعرية البدن من النفس التي تغذي البدن, وإذا كنت إنما أنت إنسانا بالنفس الناطقة، وقد يمكن بقاءك بها دون الشهوانية والغضبية حيا عاقلا ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغي أن تستخف بأفعالهما وعوارضهما، فإن كنت إذا تخلصت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن تقدر أن تعقل وتفهم، كما قال حذاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت، فاعلم أن سيرتك بعد تخلصك من البدن ستكون كسيرة الملائكة[7] فإن لم تكن بعد أن صح عندك أن العقل الذي فيك لا يموت، فلا أقل من أن تلتمس ما دمت حيا أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة[8].

ولعلك تقول إن ذلك غير ممكن، وأنا أوافقك على هذا، لأنه لا بد لك من أن تأكل وتشرب، ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلا طعام ولا شراب لكنت تكون ملاكًا[9]، وكذلك إن أنت اقتصرت على ما لا بد منه في حياة البدن قربت أن تكون ملاكًا[10]، فالأمر إليك في إكرام نفسك بمشابهة الملائكة[11] أو إهانتها بمشابهة البهائم.

(II) وقد قيل إن رجلين أتيا في وقت واحد لبائع أصنام فساوماه لصنم واحد من الأصنام المنسوبة إلى هرمس، وكان أحدهما يريد أن يجعله في هيكل ليذكر به هرمس (البيروني يذكر هرمس) والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت، ولم يتفق لهما

شراؤه في ذلك اليوم فأخراه إلى الغد، فرأى صاحب الأصنام في تلك الليلة في منامه أن ذلك الصنم يقول له: "أيها الرجل الفاضل إني من صنعتك الآن[12] وقد استفدت صورة تنسب إلى كوكب فليس أسمى الآن حجرًا كما كنت[13] لكن أسمى هرمس، والأمر إليك الآن أن تجعلني تذكرة لشيء لا يفسد أو لشيء قد فسد".

(III) فهذا قولي لمن قصد النظر في أمر نفسه وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرف في ذاته غيره، لأنه حر مالك إرادته، وما أولى من كان هكذا بأن يضع نفسه في أعلى رتب الكرامة، ولا كرامة أعظم من مرتبة الاقتداء بالله[14] حسب القدرة البشرية. وهذا يكون الاستخفاف باللذات الحاضرة وإيثار الجميل.

ولقد تغيرت بعض الكلمات في النص العربي نتيجة[15] إما لديانة التوحيد للمترجم، وإما لجهله بالديانة اليونانية الوثنية، التي لا يعرف إلا فكرة مبهمة عنها، انتقلت إليه من المدرسة الأفلاطونية الجديدة، والتي تطابقت فيها الآلهة الوثنية مع النجوم[16] وقد تم هنا استبدال هذه الكلمات بالتعبيرات الأصلية الواضحة.

والمغزى الأفلاطوني من الموعظة واضح وليس في حاجة إلى أية تعليقات تفصيلية، وخلود النفس الناطقة تأكد في "**طيماوس**" لأفلاطون، ولدى المشائين الأوائل، وهو مقبول بوجه عام بشرط Ekpyosis عند فلاسفة الرواقية، ولكن استخدام الخرافة المتصلة ببابريوس Babrius يستحقان بعض الانتباه، فإنه من المناسب أن نستعرض نسخة بابريوس بالكامل: عرض أحد النحاتين تمثالا لهرمس من الرخام[17] تنافس عليه رجلان أحدهما سيستخدمه كشاهد على قبر – حيث مات له ولد حديثًا – أما الآخر فسيخصص التمثال للمعبد. وكان الوقت متأخرًا ولم يبع النحات التمثال بعد ولكنه اتفق معهما أنه سيعرضه عليهما مرة أخرى في صباح اليوم التالي. وبعد أن استغرق النحات في النوم،

رأى هرمس في الحلم يقول له: "حسنا أنت الآن بيدك ميزان قدري، وستجعل مني أحد شيئين: إما رجلا ميتا أو إلها"[18].

كل من الروايتين تشير إلى صناعة تمثال لهرمس بمعنى أن الصنم محور القضية هنا هو: إما تمثال لهرمس للمثال براكسيتل Praxitele أو تمثال نصفي لهرمس يوضع على قمة عامود، وتمثال لهرمس الإله، تمثال منحوت لا يزال ممكنا في العصور الرومانية، والعلاقة بين التمثال والقبر ليست بغريبة على الأقل منذ بداية العصر الهلينستي[19] فتمثال هرمس يمكن أن يرمز إلى شخص ميت ويمكن أن يمثل الإله الحي، وإنه لمن المهم إدراك أن لدينا دليل حاسم من الأدب لما يظهر من تأويل الآثار في رواية بابريوس يشير إلى وفاة حديثة لابن أحد المشتريين، وأن قبره سيزين بتمثال هرمس، وهو الإله الشاب، وسيكون هذا التمثال مثالا مهيبًا لهذا الشاب الميت (A.D. Nok) ولكنه لاذ بالصمت فيما يتعلق بمصير رمز الإله، أما جالينوس فلا يشير إلى القبر ولكنه يقول إن رمز الإله سواء تمثال كامل، أم مجرد نصف تمثال سينصب في معبد داخل المبنى، إلا أنه يبدو أن هذا راجع للمترجم الذي لم يفهم الكلمة اليونانية كمعبد، بينما المقصود هو فناء أحد الحرم، وإذا أراد شخص أن يؤكد إمكانية أن يكون المقصود هو تمثال قائم على نصب، فقد نظن في تمثال من تماثيل القرن الخامس للفنان القميناس Alcmenes وتمثاله لهرمس الموجود في مدخل الفناس المقدس لمعبد أثينا الأكروبول[20].

ليس ثمة اختلاف جوهري في وصف حلم ذلك النحات؛ الذي يرى الإله (كما لدى بابريوس)، أو يرى الصنم نفسه (كما لدى جالينوس) يخاطبه، فالجزء الأول من الخطاب موجود فقط في رواية جالينوس، فهو يستدعي للذاكرة موضوعا قديما مشهورا قدم من ابيخرموس Epichermus (شذرة Kaibel 131):

(فمن قطعة خشب يصنع ذراع المحراث، ومن نفس القطعة يصنع تمثال الإله أيضًا)[21] أما الغرض الأصلي للخرافة فربما لم يكن استحضار قضية أخلاقية بقوة أكثر على الإطلاق، وإنما عرض تناقض لطيف، وإمتاع لمستمع، (راجع: Horace Serm 1.8) وثمة إشارة هنا لقرار الفنان، وهو عادي بالنسبة لجالينوس، وبابريوس، بيد أن الصعوبة التي يجد صانع تمثال هرمس نفسه فيها هي صعوبة من نوع خاص، حيث يجب أن يقرر ما إذا كان التمثال الذي انتهى من عمله سينصب في قبر، أو يوضع في مكان مقدس، ويبدو أنه لم يحدث تغير يذكر بعد أن اتخذ القرار، وقد يفترض شخص إضافة نقش، ولكن هذا الافتراض غير ضروري بأية حال، فلا يبدو أن معالم التمثال كانت ستتغير لتنتج نوعا من الصور للأموات[22] فالتمثال يجب أن يبقى كما هو، مهما كان الغرض النهائي، إذا لم يكن الحال كذلك فليس لقصيدة بابريوس، ولا مرجع جالينوس الأخلاقي للخرافة أي معنى، على أية حال إذا كان ذلك التناقض الطريف هو أساس هذه الخرافة – والتي تفتح المجال للشك – فإن ذلك لا يظهر في رواية بابريوس. فهو وإن استمتع قليلا بذلك، إلا أنه بالأحرى في حيرة من حقيقة أن هذا التمثال نفسه قد يمثل إلها خالدا، وفي الوقت نفسه يمثل إنسانا فانيا ميتا. وإن الفنان هو الذي يملك قوة القرار. ولم يكن من الصعب استخدام هذه القصة – فنحن لا نعرف حقيقة كيف وصلت وبأي شكل إلى جالينوس أو سابقيه – يعرض موعظة فلسفية لتجوهر الآلهة والإله، والسبب الخالد الأول للفلسفة، للإله الواحد لديانة شائعة أو استبدال عالم التغير، الكون والفساد، برجل الخرافة الميت، وهذا يحتمل المقارنة مع طريقة الهلنستية والرواقية في ترجمة شعراء الماضي العظام بطريقة مجازية، واستخدام الشعر كبديل للفلسفة، والتي أخذت مكان الشعر في عقول المثقفين، وأن فلاسفة الرواقية أو الأكاديمية نلاحظها بتفصيل ولكن ذات مغزى في الخرافة كما يرويها جالينوس فتمثال هرمس سيكون ذكرى للإله، أي أن وظيفته ستكون

تذكير للناس بوجوده، وليس ثمة طريقة أخرى للحفاظ على صورة العبادة، والدفاع عنها في عصر من عصور التنوير، فالصورة لم يعد لها أية قوة سحرية، إلا أن الطبيعة البشرية أعجز من أن تستغني عن هذا التمثيل الرمزي للإله إذا لم تكن لتنساه، ويكفينا الإشارة لموقف بلوتارك[23] أو لقطعة مشهور في خطب مكسيموس الصوري الفلسفية[24] والتفسير ينطبق على التمثال الذي سيوضع في القبر فليس له كما يتصور جالينوس وظيفة أخرى غير تذكير الأحياء بمن مات، وأن معناه ومغزاه الأصيل قد تم نسيانه أو التغافل عنه عمدًا.

وقد لا يبدو مجازيا الإشارة في هذا المقام بطريقة مختلفة بل إلى حد ما مشابهة في التعبير، وأنا أعني هنا فكرة مقارنة التعليم الذاتي للفرد على أساس من اختيار حر بين الخير والشر في عمل هذا النحات. فإذا تكلمنا عن تشكيل شخصية الفرد، فهذا أمر يرجع إلى جمهورية أفلاطون (الجزء السادس 500d)[25] بيد أن الاهتمام بهذا الإبداع الفني أصبح شائعًا في العصر الهلينستي، وبه أصبحت الاستعارة في هذا النوع أكثر وضوحًا في التعبير عن التعلم والتعليم الذاتي للإنسان[26] فأفلوطين الذي لم يحي فقط المصطلحات التقليدية بل استخدامها كما لو كانت غير موجودة من قبل وأعطى حياة جديدة لهذه الاستعارة التقليدية الآن. وإليكم واحدة من أشهر القطع في ذلك (1.6.9).

"غص في أعماق نفسك وانظر لنفسك. فإذا لم تر جمالا في نفسك، إذن افعل مثلما يفعل صانع التماثيل، والذي سيكون في النهاية واضحًا. فعندما يقطع جزءا يطيح بجزء آخر، وكما يجعل هذا أملسا ويستبعد هذا حتى ينكشف عن التمثال وجه الجمال، فهكذا أنت تخلص من كل الزيادات، وقوم كل المعوج، ومهما ظل شيء حبيس الظلام، اجتهد في تحريره حتى يكون براقًا، ولا تتوقف عن تهذيب صورتك حتى يأتي ذلك اليوم الذي يشتعل فيك بهاء الفضيلة كإله، وسترى عينيك الصفاء على قاعدة لم تدنس"[27].

بيد أنه لا يوجد تشابه بين هذه الفقرة من أفلوطين، والإشارات الهلينستية من جانب، وبين الصفحة المحتفظ بها في المختصر العربي وجالينوس من جانب آخر، بل على العكس فنظرة فاحصة لاختلافهما الواضح تجعل من السمة الغربية للنص الجديد أوضح، وفوق هذا كله لم يشر أفلوطين، ولم يستطع أن يشير إلى قرار النحات. فهذا أمر مفيد للمغزى الثنائي لتمثال هرمس، وانطباقه على عمل أخلاقي أساسي، فلا يبدو ثمة مقابل مع النص الجديد في الأدب الإغريقي. هل هناك تسرع إذا افترضنا أن هذه الصفحة المؤثرة لجالينوس تستقي من عقلية عميقة مثل بوزيدونيوس الذي اكتشف تأثيره في أجزاء أخرى من عمل جالينوس؟ أن الأمر خارج عن قدرة جالينوس في إعادة صياغة وترجمة التقليد اليوناني – حتى إذا كانت الكلمات الحقيقية من عنده هو[28].

قد تم الإشارة سابقًا[29] إلى البيروني، ذلك الشارح المسلم الكبير للديانة الهندية والمعاصر لابن سينا (980- 1037م) الذي يقتبس نص الخرافة من عمل جالينوس؛ الذي عرف في العربية في القرن التاسع، وهو لم يشر إليها بسبب قيمتها ولم يقل كلمة عن السياق الذي وردت فيه، وإنما يقرر أن عمل جالينوس كتب إبان حكم الإمبراطور قوميدس Commodus[30] وهذا صحيح ولكنه يؤكد للقارئ أن الحدث موضوع الكلام قد تم في عصره وهذا خطأ. والاقتباس موجود في آخر الفصل الحادي عشر من كتابه الهند الذي يناقش فيه عبادة التماثيل كما يمارسها الهندوس ويحاول استعراض الأسباب لهذا الموقف الغريب لأناس يحترمهم، ومن الواضح أنه كإنسان مسلم يرفض التشبيه الحسي للإله والذي اعتاد أن يراه في الاستخدام المسيحي وفي العقيدة المانوية[31] إلا أن تفسيره يتبنى الفكرة الهلينستية القديمة، والتي قبلتها كذلك الكنيسة المسيحية[32] وهي أن التماثيل ليس لها أية قوة سحرية، ولكن وظيفتها الحقيقية هي تذكير الإنسان الخير غير المتفلسف بوجود الإله، وهو يورد Indra يظهر للملك Ambarisha في شكل إنسان ويقول له: "إذا تغلب عليك

النسيان البشري فاصنع لنفسك تمثالا مثل هذا الذي تراني فيه، وقدم بين يديه العطور والزهور، واجعله ذكرى لي حتى لا تنساني، فإذا كنت في حزن فتذكرني، وإذا تحدثت فتحدث باسمي، وإذا عملت فاعمل لي(33)، هذا كما يعتقد البيروني أصل عبادة التماثيل الهندية، بهذه العلاقة يذكرنا البيروني بخرافة جالينوس. فقد كان مهتمًا بتمثال هرمس كذكرى لرجل ميت، أو للإله، ولا شيء آخر إلى ذكرى، ولهذا السبب وحده اقتبس من جالينوس، فهو لم يفهم الديانة اليونانية كما كانت موجودة في عصر جالينوس، فلم يكن يدرك إلى نموذج الأفلاطونية المحدثة الغنوصية لعبادة النجوم، والتي اعتاد عليها العرب عن طريق الإحياء الوثني لتعدد الآلهة اليونانية في حران، والتغيير الغريب في النسخة العربية لجالينوس، وفي النص المختلف قليلا الذي يقتبسه البيروني يرجع إلى نقص المعرفة عنده(34).

فالفلاسفة اليونان الذين يذكرهم البيروني مثل الفلاسفة الأفلاطونيين ديونيسوس الأريوباجي، بمعنى لاهوت سلبي، وهو يقول عنهم: "واليونان القدامى كذلك عدوا الأصنام وسطاء بينهم وبين السبب الأول وعبدوهم تحت مسمى النجوم والجوهر الأسمى، وذلك أنهم وصفوا السبب الأول ليس بمحمولات إيجابية بل محمولات سلبية، حيث عدوه أعلى من أن يوصف بأوصاف بشرية، وحيث إنهم أرادوا وصفه بأنه أبعد ما يكون عن النقصان ولذلك لم يستطيعوا مخاطبته في العبادة(35) لقد مضى وقت طويل على البشرية حتى تفهم الديانة اليونانية فهما ملائما في أصلها وفي جمالها الأخاذ بطريقة ممكنة.

الهوامش والملاحظات:

1. تم عرض هذا في مقال سابق: "**أضواء جديدة على فلسفة جالينوس الأخلاقية من مصدر عربي اكتشف حديثًا**"، الحولية الكلاسيكية، 1949، ص82- 96، راجع ص84، هـ 5، 3، والكتاب الحالي ص 142 وما بعدها.

2. راجع كراوس: "**الأخلاق**"، ص 13 س 10.

3. Cf. now pauly – wissowa – kroll 43, 1953 col. 768f.

4. راجع الحولية الكلاسيكية (ما سبق ص 164 هـ 1 ، وص 156 أو ما بعدها، وص 145 هـ4، لا يوجد حبا عاما للجنس البشري على أرضية فلسفية يستحق بحثا خاصا، فمن المدهش أن يظهر على السطح في عمل عربي في الفلسفة الأخلاقية يقوم بالكامل على معالجة يونانية مفقودة ومكتوبة بيد فيلسوف عربي مسيحي، هو يحيي بن عدي، تلميذ الفارابي، الذي حقق نظرية الفيلسوف – الملك الأفلاطونية في الأراضي العربية، كتاب **تهذيب الأخلاق**، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1946، ص517. راجع ما سبق ص33 هـ3.

5. Cf. e. g. Galen. Quod an. Virtu 3 (scripta Minora 11, p. 25-12) Cf. Ploto Arabs T. London, 1951, p. 15 and n 41.

6. ص 59 س 10، 60 س 5 من النص العربي، المجلد الأول، وص 123 من الترجمة (الطبعة الثانية، لندن، 1910) أكمل البيروني كتابه عن الهند 1030م في بلاط محمود الغزنوي.

7. هذا هو بالتأكيد ما يقرأ في الأصل الإغريقي في الترجمة العربية Angel "ملاك". قارن ص167- 2.

8. في النص العربي "الملائكة"، و"آلهة" عند فالتزر.

9. في النص العربي "ملاك"، ولدى فالتزر "إله".

10. في النص العربي "ملاك"، ولدى فالتزر "آلهة".

11. "النجم" الترجمة العربية، والبيروني، قارن ص167 هـ3.

12. "عطارد" البيروني (اسم النجم) أفلاطون العربي، المجلد الخامس.

13. "الله" موجود أيضًا في النسخة العربية، هذه الطريقة في التعبير عنه يعترض عليها العقل المسلم. راجع إشارة الكندي (**رسائل الكندي الفلسفية**، ج1، ص427 س14، أبو ريدة) ومسكويه: **تهذيب الأخلاق** (ما سبق ص 171 س 2) و(ص30 س 14).

14. راجع ص 166، و**أفلاطون العربي**، لندن 1951 ص 24، 48 وما بعدها Gregory of Nyssa : “De instit Christ”, P. 70, Jacyer راجع ارنست كانتروز، جريدة هارفارد اللاهوتية، العدد 45، عام 1952، ص 276 هـ 70) وراجع أيضًا المجلد 14 عام 1937 ص128 وما بعدها.

15. المترجم المسيحي اليعقوبي لما يسمى "اللاهوت الأرسطي" يمكن أن يترجم بـ"النجوم" أو "الكواكب" أو "الأسياد" أو "أسياد النجوم". راجع **أفلاطون العربي،** ج1، ص48. ولتطابق الآلهة الوثنية مع النجوم، راجع البيروني (ما سبق ص173، وليفي دلافيدا III ميلانو 1951، ص188 وما بعدها هـ4) وراجع ابن القفطي، طبعة ليبرت.

16. ممكن أن تعني كل من herm pillar وإله.

17. لم تفسرها هذه الكلمة تفسيرا مرضيا، فإذا اعتقدنا أن مؤلفا يونانيا من القرن الثاني الميلادي قادر على مثل هذه الطريقة الفجة في التعبير عن نفسه – والكاتب الحالي لا يستطيع الادعاء بأنه خبير في أسلوب بابريوس – فالمشترى الثاني قد يكون حر في أن يخصص تمثال نصير الحرفيين هرمس. إلا أن C. Lach, ann’s and O. Schneider والتغير الذي صنعاه سيعطينا إحساسًا أفضل: هو عمل أيد بشرية تمثل الإله، وتناسب جدا الخاصية العامة للخرافة.

18. راجع: فريس جونسون The Arabic Grave Reliefs of the Classical .period, Copenhagen 1951, p. 71f and p. 72.

19. قارن. ريتر: **النحت والنحاتون في اليونان،** الطبعة الثالثة ص168.

20. Cf. F. Rasenthal, Orientaia 27. 1958, p. 51.

21. راجع: فريس جونسون، المرجع السابق، ص70 وص 148 هـ1، hobein. II, 10p. 29

22. De Is. Et Osir, 67- 377f.

23. إذا تم حث يوناني على تذكر الرب بواسطة فن فيدياس المصري النزعة عن طريق عبادة الحيوانات، ورجل آخر بعبادة نهر، وآخر بعبادة النار – ليس لدي حنق

لاختلافهم: فقط دعهم يعلمون، دعهم يحبون، دعهم يتذكرون، مجلد 4، ص221 وجوليان Orat 4 (هارتلين 5) ص 170أ وما بعدها، بول كراوس: جابر بن حيان، ج2، القاهرة 1942، ص123 وما بعدها.

24. أفلاطون: **الجمهورية**، الكتاب السادس 500d حيث يعرض للتعليم الذاتي.

25. Plut (Vol. VII, P.119 Bern = Stab. Flor. IV. Cap. XVI 18) Gregory of Nyssa: De Professione Christiana p. 133- 5 Jaeger (Socrates) ap. Stob IV p. 265 10 Hensel. Deltte, traits de la Royaute p. 39- 10.

26. Cf. E. R. Dodds. Sealed passages.

الأسيانة عن الأفلاطونية المحدثة، لندن 1923، ص113.

27. أظن أننا لا نذهب بعيدًا إذا ذكرنا هنا أحد الملامح الأخرى الممتعة من عمل جالينوس "**الأخلاق**"؛ الذي تظهر عدم الإشارة إليه في الأعمال اليونانية الأخرى في الفلسفة الأخلاقية، لم يقارن جالينوس في المقالة الثالثة الفضائل في النفوس الأفلاطونية الثلاثة، والعربة والجوادين ذوي الأجنحة كما يفعل أفلاطون في فايدروس، بل يشبه النفوس بالقناص والكلب وحيوان غير محدد النوع الذي يشكل وحدة كاملة وهي مترابطة ترابطًا وثيقًا. أحيانا ينجح الحيوان ويحاول أن يشبع نهمه، وسرعان ما يدرك القناص أنه باللجوء للحيلة فقط سيزيد من قوته، قوة كلبه، ويجعل الحيوان دائمًا طريحا فهو ينتظر حتى ينام الحيوان ثم يبدأ خداعه، بسلبه كل ما من شأنه أن يوقظ شهيته، وعندما يستيقظ ثانية سيجد أمامه طعاما يكاد يسد رمقه، وهكذا نجد الحيوان، والذي يرمز للنفس الشهوانية، بينما الصياد والكلب بما لديهما من وقت ينميان فيه قوتهما المتفق عليها سيضعانها في مكانها. ولا يبدو أن هناك شبيها لهذا المثال في النصوص اليونانية أو اللاتينية، إلا أن مسكويه يعرف رواية أفضل لها، وفيها يكون "الحيوان" هو الحيوان الذي يقود عربة الصياد. وهو لا يعزوها إلى جالينوس رغم علمه بكتابه الأخلاق علما جيدا، أما مصدر مسكويه الماثل أمامنا فقد يكون فرفوريوس أو كاتب آخر غير معروف لعمل يعتمد عليه البيروني. إلا أن

المقارنة نفسها يجب أن تكون أقدم من جالينوس واخترعها فيلسوف يمثل العصر الهلنسيتي، في المقالة الأولى يشبه جالينوس العلاقة القائمة بين النفس الناطقة والغضبية بالعلاقة بين سائق العربة وجواده أو علاقة القناص بكلبه، وهنا ثمة تشابه آخر في العربية: الكندي يقارن النفس الغضبية بالكلب وينسب المقارنة إلى أفلاطون (النفس الناطقة تشبه الملاك، أما الشهوانية فتشبه الخنزير). وفي فقرة أخرى لنفس المعالجة السيكولوجية، يقارن الروح الغضبية بالجواد، ومصدر الكندي الأول لمقالة هو بالتأكيد فرفوريوس، ويوجد أثر لكتاب جالينوس "**الأخلاق**" في عمل الكندي، وهكذا نرجع القهقرى لنفس السابقين على جالينوس. جالينوس: **آراء أبقراط وأفلاطون**، ص554- 6 ميللر (المجلد الخامس ص 574) راجع رينهارت: بوزيدونيوس 873 (Pauly wissowa) أ. ف فستنفالد (فكر الغزالي) باريس 1940 ص62.

28. راجع ما سبق ص 165 هـ 3، راجع أيضًا جيفري: **إسهام البيروني في الدين المقارن** – البيروني كلكتا 1951، ص126 – 60.

29. الجريدة الكلاسيكية 1949 ص83، وما سبق، ص144.

30. أود هنا أن أشير في هذا الموضوع إلى بعض ملاحظات هـ. ريتر الموجودة في "**دراسات في تاريخ الإسلام الحضاري**"، نشرة د. آي. فون جرونبام، الانتربولوجي الأمريكي، 56 ، عدد 67 عام 1954، ص22.

31. ابن سينا: **النجاة**، طبعة القاهرة، 1938، ص 603، 307، والترجمة الإنجليزية، إيري: ابن سينا واللاهوت، لندن 1951، ص45.

32. راجع ترجمة Sachau، المجلد الأول، ص115، والهامش 30.

33. راجع ترجمة ما سبق، ص 1167، الهامش 3.

34. راجع ترجمة Sachau، المجلد الأول، ص23.

القسـم الثـاني

انتقال فلسفة الأخلاق من اليونان إلى العرب

جالينوس نموذجاً

الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين

فلسفة الكندي الأخلاقية

نعرض في هذا الفصل لجهود الكندي "فيلسوف العرب" كما أطلق عليه شيخنا مصطفى عبد الرازق[1]، والذي عقدت له ريادة الفكر الفلسفي العربي[2] والذي أفاض الباحثون القدامى والمحدثون في تناول جوانب فلسفته المختلفة[3]، ونتوقف خاصة لتناول فلسفته الأخلاقية.

[1]

والحقيقة أن آراء الكندي الخلقية لم تحظ إلا باهتمام عدد قليل من الباحثين، وهذا الاهتمام غالبا ما يتم في إطار بحث شامل عن الكندي وفلسفته[4]، أو في سياق دراسات عامة في الأخلاق مثل «المذاهب الأخلاقية في الإسلام»[5] أو في إطار نظريات أخلاقية محددة مثل: نظرية الوسط الأخلاقية وأثرها على فلاسفة الإسلام[6]، أو «نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي»، تم تقديم صورة عن الكندي في أول فصول العمل، اعتمادًا على رسالته «دفع الأحزان»[7].

ويضعه البعض في «إطار الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام»، حيث يخصص له ناجي التكريتي ولمدرسته الفصل السادس من كتابه؛ الذي يحمل العنوان ذاته[8]. ويلقي البعض الضوء على تأثر الكندي بسقراط، ويتوسع آخرون في عرض فلسفته الأخلاقية مثل: جورج عطية في دراسته بالإنجليزية عن «الكندي فيلسوف العرب»؛ الصادرة عام 1960 عن معهد الأبحاث الإسلامية في "روالبندي"، حيث يعرض الموضوعات التالية في الفصل الخامس من كتابه: نظرية الكندي الخلقية، الكندي والتراث

الأخلاقي اليوناني، ثم مكانة الكندي في الفكر الإسلامي والغربي[9]. وكذلك يفعل حسام الألوسي في كتابه المهم «فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه»، حيث عنون الفصل العاشر بعنوان آراؤه الأخلاقية، ويعرض بعد التمهيد للفلسفة والأخلاق عند الكندي، وتنظير الفضيلة عنده، حكمه الأخلاقية، رسالة الكندي في الحيلة في دفع الأحزان ودلالاتها الخلقية[10].

[2]

وللكندي إسهامات في مجال الفلسفة الأخلاقية، وله كتابات متعددة؛ علينا أن نشير إليها أولا حتى نستطيع أن نحدد مصادرنا في دراسة فلسفته الأخلاقية. ويذكر لنا ابن النديم في ترجمته للكندي، مؤلفاته في مجموعات ويضع مصنفاته الأخلاقية تحت عنوان كتب السياسات – مما يبين حقيقة ارتباط الأخلاق بالسياسة عند الفلاسفة المسلمين – وهذه الكتب هي: رسالته الكبرى في السياسة، رسالته في التنبيه على الفضائل، رسالته في خبر فضيلة سقراط، رسالته في ألفاظ سقراط، رسالته في محاورة جرت بين سقراط وأرشيجانس، رسالته في خبر موت سقراط، رسالته فيما جرى بين سقراط والحرانيين، رسالته في خبر العقل[11].

ولا تختلف أسماء الكتب التي يوردها له القفطي تحت العنوان ذاته، إلا في تسمية رسالته الكبرى في السياسة باسم رسالته في الرئاسة، وحذف لفظ "رسالته" قبل ذكر أسماء كتبه، وذكر "أرسوايس" بدلا من "أرشيجانس"[12] في كتاب محاورة جرت بينه وبين أرشيجانس، وهو ما نجده عند ابن أبي أصيبعة[13]. ويذكر ابن جلجل في «طبقات الأطباء والحكماء»؛ أن له كتاب سماه «سبيل الفضائل في آداب النفس»[14]... وكذلك يذكر صاعد الأندلسي كتبه، ومنها رسالته في تسلية الأحزان، وكتاب آداب النفس[15]. ويقتصر

الباحثون المحدثون على دراسة ما تبقى من كتاباته وهي: رسالته في الحيلة لدفع الأحزان[16]، كما يعتمدون على رسالته في الحدود في تعريف معنى الفضيلة وأنواعها، ويضيفون أيضًا حكمه وأقواله التي نجدها في «صوان الحكمة» للسجستاني في تقديهم لفلسفته الأخلاقية.

ولأهمية هذه الأقوال في بيان فهمه للأخلاق، فإننا سنلحقها في ختام هذا البحث للتعريف بأفكاره ومصادرها، وسوف نشير بإيجاز إلى الاتجاهات المختلفة في دراسة فلسفة الأخلاق عند الكندي قبل تحليل كتاباته الأخلاقية.

[3]

وفي البداية نجد أن بعض دارسي الكندي مثل كل من: الشيخ مصطفى عبد الرازق في «فيلسوف العرب والمعلم الثاني»، والدكتور أبو ريدة في مقدمته وتصديره لـ«رسائل الكندي الفلسفية»، والأهواني في كتابه عن الكندي، لا يتوقفون عند الناحية الأخلاقية، وفي المقابل فإننا نجد كلا من ماجد فخري في «تاريخ الفلسفة الإسلامية» و«دراسات في الفكر الأخلاقي العربي»؛ يشير إلى الأثر السقراطي في الأخلاق عند الكندي[17]، وكذلك حنا الفاخوري وخليل الجر في «تاريخ الفلسفة العربية» وناجي التكريتي، يؤكدون الأثر الأفلاطوني لديه؛ فالكندي يعتمد في علم النفس على الآراء الأفلاطونية كما يعتمد في الأخلاق على تعاليم سقراط وأفلاطون[18]. لقد كان يتصور إلى عهد قريب أن الكندي فيلسوف مشائي، ولكن ظهور رسائله وطبعها ألقى أضواء كثيرة على حواشي فلسفته، ولا شك أن جزءا كبيرا مهمًا من هذه الفلسفة أرسطي، ولكن جزءا منها لا يقل في أهميته عن الجزء الأرسطي افلاطوني، ويمكن على هذا أن نقول إن أساس فلسفته أفلاطوني... لقد فطن صاعد الأندلسي إلى تأثر الكندي بأفلاطون، إلا أن أوضح أثر لأفلاطون على

الكندي؛ هو نظريته في النفس، وكذلك ما يتعلق بالسيرة الفلسفية كما ترد في رسالته في دفع الأحزان[19]. ونجد الموقف نفسه لريتشار فالتزر Richard Walzer في كتابه Greek into Arabic، خاصة في New studies on Al-Kindi، حيث يرى أن الجذور النهائية للكندي هي المدرسة الأثينية (الأفلاطونية)، ويقول: «إن فلسفة الكندي الخلقية غير معروفة إلا قليلا ولكن يبدو أنها أفلاطونية، وخصوصًا قوله عن الفضيلة؛ حيث تختلف عن الأخلاق الأرسطية كما في نيقوماخوس»[20].

وترجع دراسات أخرى الأخلاق عند الكندي إلى تأثره بالرواقية، كما في دراسة جورج عطية، الذي يؤكد الأثر الإغريقي في فلسفة الكندي؛ فيقول: «إن الأخلاق الإغريقية لا بد أنها دخلت إلى العرب شفاهة أو مكتوبة عن طريق الترجمة مع قلة من عرف أو ترجم لهم. إن المقالات المتبقية للكندي في الأخلاق تظهر الأثر الإغريقي، ومهمته (أي الكندي) توفيقها مع التراث الإسلامي بشكل منطقي... والكندي يكرر أن هدف الفلسفة النهائي هو العمل أو الأخلاق، دون أن يعني هذا أن الفضيلة عنده ترجع إلى سقراط، بل هي أقرب إلى الرواقيين في اعتبارهم الحكمة تتضمن الفضيلة والنظر»[21]. وهذا الموقف نجده واضحًا لدى ماجد فخري؛ الذي يبين أن رسالة الكندي تتصف بطابع رواقي، [بل] لعلها أوفى ما وصلنا بالعربية في هذا الباب[22].

وقد خصصت دراسة مستقلة لبيان ذلك، كما نجد لدى فضيلة عباس؛ التي أكدت أصول أفكار الكندي الرواقية، فنظرة الكندي إلى السعادة وما يتعلق بها من أخلاقيات لها جانب رواقي وجانب أرسطي أفلاطوني... الجانب الرواقي؛ يتمثل في قوله «أن السعيد يملك إرادة منسجمة مع طبائع الأمور والأحداث، والسعادة هي السير بمقتضى الطبيعة»[23]. وتخصص دراسة أخرى لها عنوان ذو دلالة هي: «التأثيرات الرواقية في

رسالة دفع الأحزان للكندي»؛ تؤكد فيها وجود أثر رواقي متأثر بالأفلاطونية المحدثة في أفكاره عن مصير النفس بعد الموت»[24].

ولا يشذ الكندي؛ "في رسالة الحدود، وبعض مواضع من رسائله" عن الفلاسفة الرواقيين، وجالينوس، وغيره من الفلاسفة اليونانيين، ذلك أنه اعتمد في فلسفته الأخلاقية على تقسيم النفس إلى ثلاث نفوس أو قوى هي: النفس الناطقة، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية، وعلى التحديد الأفلاطوني لأمهات الفضائل، وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، ويرتبط كل من هذه الفضائل بدوره بعدد من الفضائل الفرعية. ويمكن أن يقارن هذا التقسيم – مع خلاف في التفصيلات – بالتقسيم الرواقي للفضائل والرذائل، أو بكتاب «في الفضائل والرذائل» المنحول لأرسطو، وقد اقترب عنده التعريف الأرسطي للفضيلة بأنها وسط بين طرفين بنزعة أفلاطونية.

وتتوقف دراسات أخرى لتضيف الأثر الإسلامي إلى جانب التأثيرات السابقة للأخلاق عند الكندي، وإذا كانت المحاولات التي ذكرناها حتى الآن؛ تسعى إلى بيان جذور أفكار الكندي في تراث يوناني سابق، فإن ما سنذكره يحاول رصد التأثيرات الحية الواقعية للفكر الإسلامي على أفكار الكندي الذي يعبر عند البعض على أصالة المفكر المسلم[25]. ويتضح هذا الموقف لدى جورج عطية؛ الذي لا ينفي الأثر الإسلامي الكلامي الاعتزالي في درس الأخلاق عند الكندي. فهو رغم تأكيده أن أهم خاصية لكتابات الكندي هي ابتعاده عن الأخلاق السائدة الشاغلة للمسلمين في زمانها، وأنها (أي كتاباته) تقوم على أدب هلينستي متأخر لا يتلاءم بسهولة مع إطار الأدب العربي المعروف حتى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعني أن الكندي لم يكن على دراية بأهمية فكره حرية الإرادة في مقابل الجبرية بين المعتزلة وخصومهم أهل السلف، فقد كتب كتابًا في أن أفعال الله كلها عدل، ولا شك أنه

من تأثير أفكار معتزلية، ولا تتعارض اعتزاليته مع الأثر الإغريقي، بل إن هذا الأثر يقوي ذاك[26]. ويقول «عطية» في حديثه عن الكندي والتراث الأخلاقي الهلنيستي: «إن هذا الأثر اليوناني واضح في أخلاقه، فمع أن الكندي غير من غاية الفضيلة لتتلاءم مع وجهة النظر الإسلامية، فإن شكل كتاباته الأخلاقية ومحتواها ظل هلنستيًا»[27]. ويشير البعض إلى وجود جانب صوفي في أخلاق الكندي، بينما تؤكد دراسة أسمهان شلبي الأساس الإسلامي لنظرية الوسط الأخلاقية[29].

[4]

وتدفعنا هذه الإشارات إلى تحديد مصادر الدرس الأخلاقي عند الكندي والرجوع إلى مؤلفاته المتبقية، والحقيقة أن ما تبقى من كتاباته الأخلاقية قليل للغاية لا يتجاوز رسالته «الحيلة في دفع الأحزان»، بالإضافة إلى بعض أجزاء رسالته في الحدود، وهما الأساس الذي نعرض من خلاله لموضوع الأخلاق عند الكندي.

يرى الكندي أن النفس جوهر روحاني إلهي بسيط خالد، وهو يقسم قوى النفس إلى الشهوانية والغضبية والعقلية، ويرى ضرورة تغلب النفس العقلية على الشهوانية والغضبية[30]، ويهدف بذلك إلى إصلاح النفس وتطهيرها والابتعاد عن الشهوات الدنيئة من أجل تهذيب الأخلاق، ويتمسك الكندي بالسيرة الفلسفية الحقيقية مثل سقراط وأفلاطون[31]، فهو يعتقد أن السعيد من يبتعد عن اللذات الحسية الزائلة ويلتجئ إلى اللذة العقلية الخالدة التي توصله إلى نور الحق وينعم برؤية الباري. وإن رسالته في «الحيلة في دفع الأحزان» تدل دلالة واضحة على حرص الكندي على السيرة الفلسفية. وتهدف رسالته تلك إلى علاج حالة نفسية هي ظاهرة الحزن التي تصيب البشر، ويوضح لنا الكندي كيفية الخلاص من هذه الأحزان.

[5]

ويوضح الباحثون في فلسفة الكندي الطابع الأخلاقي لهذه الرسالة، وتأثيراتها على التراث الأخلاقي التالي عليها. يقول جعفر آل ياسين: «نجد لدى الكندي مؤشرات واضحة نحو علم الأخلاق؛ خاصة رسالته "في دفع الأحزان" التي أفاد منها علماء الأخلاق من بعده – مثل مسكويه – ونهجوا نهجه»[32].

ويرى ماجد فخري أن هذه الرسالة طبعت الفكر العربي الخلقي اللاحق برمته بطابعها، فالرازي ويحيي بن عدي ومسكويه وابن سينا والغزالي؛ قد نهلوا جميعًا من معينها، سواء في باب الغم أم الخوف من الموت وما يتصل بهما من شئون، فكانت بهذا المعنى ركيزة فكرية كبرى من ركائز التراث الخلقي العربي[33].

[6]

يرى الكندي أن طلب الإنسان ما ليس بالطبع أو حبس الطبع على ما ليس من طبعه يورث الإحساس بالحزن، لذا وجب على المرء أن يطلب ما هو ميسور له ولا يندم على ما فات، وينبغي إن لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون. يقول: «إن كل ألم غير معروف الأسباب غير موجود الشفاء... لذا ينبغي أن نبين ما الحزن وما أسبابه... إن الحزن ألم نفساني يعرض لفقد المحبوبات، أو فوت المطلوبات... لا يمكن أن ينال أحد جميع مطلوباته ولا يسلم من فقد جميع محبوباته... فينبغي إذن أن نحرص على أن نكون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء»[34].

وينتهي الكندي – بعد أن يوضح الحزن وأسبابه وكيفية علاج هذه الأحزان – إلى الحديث عن الموت وأنه ليس رديئًا؛ لأنه هو الحي الناطق المائت، والحد مبني على

الطبع، أي إن لم يكن ميتًا لا يعود إنسانًا. ويشير الفيلسوف ومن طرف خفي إلى فكرة أن كل حزن على مفقود عزيز، أمر لا يبرره العقل ما دام الموت لم يعد أمرًا رديئًا يخشى منه. ويكاد يقترب الكندي في قوله بالموت كعنصر داخل وجود الإنسان الأنطولوجي من هيدجر Heidegger الفيلسوف الألماني المعاصر «فالآنية – من حيث هي وجود – ملقى به – في العالم – مسلمة دائمًا إلى موتها. إن الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية»[35].

ونجد في رسالة الحدود كثيرًا من التعريفات الأخلاقية، مثل حديثه عن الاختيار باعتباره إرادة تتقدمها رؤية مع تمييز[36]، والإرادة: قوة يقصد بها الشيء[37] دون الشيء، والغريزة: طبيعة حالة في القلب أعدت فيه لينال بها الحياة[38]، والشهوة: هي مطلوب القوة المحبية وعلة تكاملها (القوة) الشهوية، وهي مشتقة من الشهوة، وهي إرادة نحو المحسات، ويقال إن الشهوة هي الشوق على طريق الانفعال إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى إنقاص ما زاد فيه. ونريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز[39].

والفضائل الإنسانية - وهي عند الكندي الخلق الإنساني المحدود – تنقسم إلى قسمين أولين: أحدهما في النفس، والآخر فيما يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس. أما القسم الكائن في النفس فينقسم إلى ثلاثة أقسام، أحدها الحكمة وثانيها: النجدة، والثالث: العفة. وأما الذي يحيط بالنفس فالآثار الكائنة عن النفس والعدل فيما أحاط بذي النفس، أما الحكمة فهي فضيلة القوة النطقية، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها، واستعمال ما يجدب استعماله من الحقائق، أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية (الغضبية) وهي الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه، أما العفة فهي تناول الأشياء

التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وائتمار امتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك[40].

ويرى الكندي أن كل واحدة من هذه الثلاث: الحكمة والنجدة والعفة، سور الفضائل. والفضائل عنده لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقتير، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال، والخروج عن الاعتدال رذيلة[41].

الهوامش والتعليقات:

1. مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1945، ص7- 51.
2. انظر: د. ماجد فخري: الكندي أول مؤلف فلسفي مبدع في الإسلام، الفصل الأول من الباب الثالث، من كتابه «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص107- 134، ومحمد جلوب فرحان حول ريادة الكندي للفكر الفلسفي العربي، ص77- 117 من كتابه «دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي»، منشورات مكتبة بسام، الموصل، العراق، 1986.
3. خصصت العديد من الدراسات لتناول آراء القدامى والمحدثين في فلسفة الكندي. راجع د. حسام الدين الألوسي: فلسفة الكندي، دار الطليعة، بيروت، 1984، وأنطوان سيف: الكندي- مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، 1985، R. Walzer ; New studies Al-Kindi, pp. 205 in: “Greek into Arabic”, Uni. Of South Carolina Press, 1962.

4. مثل ذلك تناول عبد الرحمن شاه ولي، الأخلاق في الفصل السابع من الباب الثالث، في دراسته «الكندي وآراؤه الفلسفية»، إسلام أباد، 1974. وقد كان هذا العمل في الأصل رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة الأزهر، 1970.

5. د. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، 1984.

6. أسمهان إبراهيم عبد الله شلبي: نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها على فلاسفة الإسلام، الفصل الأول من الباب الثاني، رسالة ماجستير، غير منشورة، جامعة القاهرة.

7. فضيلة عباس مطلك: نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي، جامعة بغداد، رسالة ماجستير، 1976.

8. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية عند مفكري الإسلام، بيروت، دار الأندلس، 1979.

9. George N. Atiyeh, Al-Kindi, the philosopher of the Arabs, (Rowalpind: Islamic Research Institute, 1960), PP. 123- 130.

10. الدكتور حسام محيي الدين الألوسي: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت، دار الطليعة، 1985، ص265- 284.

11. ابن النديم: الفهرست، تحقيق: رضا تجدد، طهران، 319.

12. جمال الدين القفطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، بيروت، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ت)، ص244.

13. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1965، ص292.

14. ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، القاهرة، 1955، ص73- 74.

15. صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: حياة العهد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، 1985.

16. الكندي: الحيلة في دفع الأحزان، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي في كتابه «رسائل فلسفية»، بنغازي، منشورات الجامعة الليبية، 1973، ص6- 32، وقد سبق أن نشرها ريتر H. Ritter وفالتزر R. Walzer بتحقيقهما Memoria deale Reale Academia dei lincei, Rome VII 8, 1938, PP. 31- 47، وأعاد د. ماجد فخري نشرها في «الفكر الأخلاقي العربي» دراسات اختارها وقدم لها د. ماجد فخري، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1986، ص228- 248.

17. نجد هذا الموقف لدى كل من: الألوسي «فلسفة الكندي»، وماجد فخري «الفكر الأخلاقي العربي»، وفضيلة عباس مطلك «نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي» و«التأثيرات الرواقية في رسالة دفع الأحزان للكندي»، وعبد الرحمن شاه ولي «الكندي وآراؤه الفلسفية»، وجورج عطية «الكندي فيلسوف العرب».

18. راجع: حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج2، بيروت، دار المعارف، 1958، «فالكندي يعتمد في الأخلاق على تعاليم سقراط وأفلاطون»، ص66.

19. ناجي التكريتي، المصدر السابق، صفحات: 135، 137، 142، 146.

20. R. Walzer ; "Greek into Arabic", Oxford, 1962, P. 175- 201- 203.

21. George Atiyeh, Ibid, P. 126.

22. د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، ص237.

23. فضيلة عباس مطلك، مصدر سابق، ص23.

24. فضيلة عباس مطلك: التأثيرات الرواقية في رسالة دفع الأحزان للكندي، مجلة آداب الرافدين، جامعة الموصل، العدد 12.

25. د. فوقية حسين: مقالات في أصالة المفكر المسلم.

26. يشير ابن أبي أصيبعة في تناوله لمصنفات الكندي إلى كتابه «في أن أفعال البارئ كلها عدل لا جور فيها»، ص289.

27. George Atiyeh, Ibid, P. 129.

28. فضيلة عباس مطلك: نظرية السعادة في الفلسفة الإسلامية من الكندي إلى الغزالي»، ص23.

29. أسمهان إبراهيم شلبي، المصدر السابق.

30. انظر كتابنا: جالينوس في الفكر القديم والمعاصر، دار قباء، القاهرة، 1999.

31. ناجي التكريتي، ص233.

32. د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1983، ص53.

33. ماجد فخري، ص237.

34. الكندي: الحيلة في دفع الأحزان، في كتاب ماجد فخري «الفكر الأخلاقي العربي»، ص238.

35. د. عبد الغفار مكاوي: مقدمة ترجمة كتاب هيدجر «نداء الحقيقة»، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975.

36. الكندي: الحدود والرسوم، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، في: المصطلح الفلسفي عند العرب، بغداد، مكتبة الفكر العربي، 1985، ص191.

37. المصدر نفسه، ص193.

38. المصدر نفسه، ص194.

39. المصدر نفسه، ص199- 200.

40. المصدر نفسه، ص200- 201.

41. المصدر نفسه، ص202.

فلسفة يحيي بن عدي الأخلاقية

حين نتناول الفيلسوف والأخلاقي يحيي بن عدي (280- 364هـ) تواجهنا عدة صعوبات، في مقدمتها قلة عناية الباحثين بدراسة دوره في الفكر الفلسفي في القرن الرابع الهجري[1]، وإن ظهرت بعض محاولات الدراسة فإنها تتناوله في سياقات مختلفة عن سياقه العام باعتباره من الشخصيات الرئيسية التي ازدهرت في ظل التيار العام للحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ورغم قلة المصادر، فإننا نستطيع من الشذرات القليلة المتبقية في المصادر القديمة، رسم الخطوط العامة لإنجازات فيلسوفنا، الذي قدم في صور متعددة هي: صورة المنطقي، اللاهوتي، والأخلاقي، والجانب الأخير هو ما يهمنا في هذا الفصل[2].

ولد يحيي بن عدي بن حميد بن زكريا عام 280هـ/ 893م، ويعرف بالتكريتي المنطقي، قدم إلى بغداد نحو 910، أو 915م، وقد حصل ثقافة واسعة جمعت بين الفلسفة والمنطق والكلام (المسيحي)، درس على أبي بشر متى بن يونس، وعلى أبي نصر الفارابي، وقد انتهت إليه الرئاسة بعدهما، فأصبح رئيس المدرسة الأرسطية في العالم العربي منذ 950م وحتى وفاته 974م، أي خلال ربع قرن، حيث لم يكن هنا من يماثله أو يقترب من مرتبته في الفلسفة في العالم الإسلامي. وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو العلاقة بين ابن عدي وأستاذه الفارابي الذي أثر عليه، سواء في المنطق أو الفلسفة أو الأخلاق. ويتبع محقق رسالة الفارابي التنبيه على سبيل السعادة «أثر الرسالة على الفكر الفلسفي في الإسلام، خاصة لدى ابن عدي، ويورد لنا نصوصًا عديدة من ابن عدي، ويقابلها بنصوص المعلم الثاني ليدلل على العلاقة بينهما، ليس في المنطق فقط، بل في الأخلاق أيضًا»[3]. ويتوقف ناجي التكريتي في دراسته بالإنجليزية عن «تهذيب الأخلاق»؛ ليشير إلى عدة مواضع يعتقد أن يحيي بن عدي كان متأثرًا فيها بنص رسالة «التنبيه»[4]، وإن كان سحبان

خليفات يقصر اعتماد ابن عدي على نصين فقط ويقول: «يتضح من دراسة نصوص ابن عدي من جهة، ومقارنتها بنصوص "رسالة التنبيه" من جهة أخرى، أن هناك تقاربا في الألفاظ، وأن وحدة الفكر سواء فيما يتصل بعلاقة النحو بالمنطق، أو ما يتصل بالأخلاق، أمر يمكن رده إلى رسالة التنبيه... أو إلى مؤلفات الفارابي الأخرى، بل يمكن رده إلى مؤلفات أرسطو مباشرة[5]، وإن كان عبد الرحمن بدوي في تحقيقه للكتاب لا يذكر ابن عدي ضمن من نقلوا أو تأثروا بالكتاب[6].

ولا يختلف أحد من الباحثين على أرسطية يحيي بن عدي، سواء في المنطق أم الأخلاق، بل إن سمير خليل يرى أرسطيته في تفسير الإنجيل وكتابات الآباء التي فسرها طبقًا لمقولات أرسطو[7]. لقد لعب يحيي بن عدي دورًا مهمًا في تاريخ الدراسات الأرسطية في الإسلام، فقد أعطى بنشاطه الواسع بوصفه مترجمًا أو ناقدًا للنصوص وشارحًا، دفعة جديدة لدراسة أرسطو، ويعد كتابه «تهذيب الأخلاق» أول كتاب من نوعه عالج مسائل الأخلاق على طريقة أرسطو[8].

ويمكن الإشارة إلى علاقة ابن عدي بالرازي اعتمادًا على المسعودي في «التنبيه والإشراف» حيث يقول: «كان مبدأ أمره وطريقه في الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازي وهو رأي الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى». وبسبب هذا التأثير يضعه ناجي التكريتي في سياق النزعة الأفلاطونية الأخلاقية عند مفكري الإسلام[9] وعلى ذلك فهناك بعض التأثيرات الأفلاطونية بجانب النزعة الأرسطية لديه، وتظهر هذه التأثييرات في كتاباته الأخلاقية، لاسيما تصوره للنفس.

أما بخصوص مؤلفاته، فقد اهتم بها الباحثون المعاصرون، حيث قدم أوغسطين بيريه A. Perier في رسالته للدكتوراه Yahya ben Adi ; Unpholosophie Arab Chrétien du xe, Siecle بحثًا شاملا ذكر فيه مؤلفاته، وقد حصر جورج جراف G.

عام 1947 مؤلفاته في 49 مؤلفًا، وأهم هذه الدراسات هي ما قام به جيرهارد Graf أندرسن G. Andrsen عام 1977. ويقدم لنا سمير خليل قائمة لكتب ابن عدي، معتمدًا على أندرسن مع بعض التعديلات الطفيفة، ويذكر الكتب الأخلاقية في القسم السادس، وقدم سحبان خليفات قائمة تشمل 156 مؤلفًا في ست مجموعات تحتوي المجموعة الخامسة على إحدى عشر عملا أخلاقيًا.

وتثير مؤلفات ابن عدي الكثير من التساؤلات حول طبيعة الدور الفلسفي الذي قام به، وحجمه، وأهميته. والإجابة عليها تبين هوية ابن عدي، وهل هو فقط المترجم الذي نقل إلى العربية كتب أرسطو وشراحه، وبعض كتب أفلاطون، أو هو مجرد ناقل وناسخ للكتب، أو تجاوز ذلك إلى الشرح والتفسير والتأليف.

يتضح مما ذكره ابن أبي أصيبعة أنه كان جيد المعرفة بالنقل، وكان كثير الكتابة، وجد بخطه عدة كتب[10] وتلك أيضًا نفس الصورة التي يقدمها له ابن النديم، الذي يذكره ضمن النقلة ويعدد ما رآه بخطه، ويبين أنه نقل وأصلح وشرح وفسر[11] ويعدد لنا صاحب «الفهرست» الكثير من ترجماته، وكتبه، والمهم أنه لا يذكر له أي مؤلف في الأخلاق، وكذلك يفعل ابن أبي أصيبعة.

قام يحيي بكثير من الترجمات، وقد عرف باعتباره مترجمًا، كما كان ناسخًا يقوم بنسخ الكتب، ويبين القفطي أنه كان يكتب خطًا قاعدًا بينًا، فقد كان ملازمًا للنسخ بيده، كتب الكثير من كل فن. لقد كان يعمل في سوق الوراقين ينسخ الكتب بدراهم معدودات، وقد عاتبه ابن النديم على ذلك (تبديد وقته في النسخ) فقال من أي شيء تعجب من هذا الوقت، ومن صبري! لقد نسخت بخطي نسختين من التفسير للطبري، وقد كتبت من كتب المتكلمين ما لا يحصى، ولعهدي بنفسي وأنا أكتب في اليوم والليلة مائة ورقة[12] ويتضح مما سبق أن ابن عدي عاش وازدهر في ظل الحضارة العربية الإسلامية وكسب قوته بنقل

علومها ونسخ الكتب الإسلامية في التفسير والكلام وهي العلوم المزدهرة هذه الفترة، والتي أسهمت في تكوين ابن عدي العلمي.

والصعوبة التي تواجهنا في حديثنا عن الأخلاق عند ابن عدي تأتي من إغفال المصادر القديمة لذكر كتاب «تهذيب الأخلاق». ومن نسبته إلى عدد من الفلاسفة والأخلاقيين، فهل الكتاب له، ومن تأليفه، أم نقله، أم ترجمته؟ تلك قضية ينبغي أن نشير إليها قبل أن نعرض للكتاب الذي يعد باكورة الفلسفة الأخلاقية العربية (على النمط اليوناني) والذي يسبق كتاب مسكويه، الذي يحمل الاسم نفسه.

ويبدو أن كتاب «تهذيب الأخلاق» هو نفسه «مقالة في سياسة النفس» التي ينسبها ابن أبي أصيبعة لابن عدي، ويرجع ذلك؛ لأن هذه المقالة لا بد وأن تكون مساوية لـ«تهذيب الأخلاق» لأن تعبير سياسة النفس يرد عدة مرات في «التهذيب».

إلا أن المشكلة هنا هي في نسبة الكتاب إلى كل من: حبيش بن الأعسم (ت 300هـ/ 912م)[13] وإلى الحسن بن الهيثم[14]، بل وإلى الجاحظ[15]، وإلى محيي الدين بن العربي[16] بالإضافة إلى ابن عدي، وتعدد نسبة العمل إلى عدة مؤلفين تقتضي أن نناقش طبيعة وحدود دوره العلمي فيه، وهل هو نقل، أم ترجمة، أم تأليف.

ومن البداية نستبعد نسبة الكتاب إلى الحسن بن الهيثم، رغم إشارة المصادر القديمة إلى وجود عمل له في الأخلاق، وذلك لتردد الناشر في نسبته إليه، فقد أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن العمل له أو لابن عدي، ولم يناقش هذه النسبة، أو يغلب ترجيح على آخر، ولا يمكن نسبته إلى ابن عربي فهو منحول عليه كما يؤكد محمد يوسف موسى، وذلك في الأفكار واللغة، ويختلف في أسلوبه عن طريقة الصوفي الكبير[17] وقد حقق محمد كرد علي الكتاب ونسبه إلى الجاحظ في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق 1924، ثم

استدرك على نفسه في كتيب نشره في العام نفسه، ونسب النص إلى يحيي بن عدي في الطبعات اللاحقة.

ويناقش علي بوملحم في كتابه «المناحي الفلسفية عند الجاحظ» الأخلاق لديه، ويخلص إلى أن «تهذيب الأخلاق» ليس له[18]. أما نسبة الكتاب إلى حبيش بن الأعسم فليس لها ما يبررها، فالرجل عرف مترجمًا أكثر من كونه أخلاقيًا، فهل يرجع «تهذيب الأخلاق» له، وينسب إليه، أو هو قام بترجمته عن اليونانية إلى السريانية، ونقله ابن عدي من السريانية إلى العربية؟ أسئلة كثيرة تحتاج إلى إجابة، وهو ما لا نملكه الآن، ولكنها ينبغي أن تكون موضع بحث ودراسة من أجل بيان حقيقة الدور الذي قام به ابن عدي.

إن الوقوف عند موضوع ومحتويات الكتاب والقضايا التي يثيرها يلقي الضوء على ما قدمه ابن عدي، ومصدره في ذلك، ونقترح تقسيمًا لفقراته على عدة أجزاء كالتالي:

مقدمة: تعرض مجمل البحث وتبين القضايا التي يدور حولها.

أولا: المقصود بالأخلاق، وطبيعة الإنسان المجبولة على الشر.

ثانيًا: سبب اختلاف الأخلاق اعتمادًا على نظرية أفلاطون في النفس.

ثالثًا: الفضائل.

رابعًا: الرذائل.

خامسًا: الأخلاق التي هي عند البعض فضائل وعند الآخرين رذائل.

سادسًا: التراتبية وتهذيب الأخلاق ووسائلها.

سابعًا: مقارنة بين مشروع الإنسان التام وبين مشروع الملك.

خلاصة: تتضمن موجز الكتاب، والنصائح الأخلاقية.

يؤمن ابن عدي بأن الإنسان يتميز بالعقل، وعليه ألا يتبع هواه فيبتعد عن الكمال، والابتعاد عن المساوئ، والخلق عنده هو "حال النفس به يفعل الإنسان أفعال بلا روية ولا اختيار" فالخلق عند البعض طبع، وغريزة، ولا يتأتى عند آخرين إلا بالرياضة والتعود، ويتضح هنا مدى متابعة ابن عدي للفارابي. وفي حديثه عن الشر، وأن النفس الإنسانية يغلب عليها الشر، وأن الأخلاق المذمومة موجودة في أكثر الناس، مالكة لهم، مسيطرة عليهم.

ويتحدث ابن عدي عن النفس الإنسانية، وقواها الثلاثة: الشهوية، والغضبية، والناطقة؛ ويرى أن هذا التقسيم هو سبب اختلاف الأخلاق عند الناس، ثم يتناول الفضائل والرذائل، ويذكر لنا عشرين فضيلة يقابلها عشرين رذيلة، وهذه الفضائل هي: العفة، والقناعة، والتصوف، والحلم، والوقار، والود، والرحمة، والوفاء، وأداء الأمانة، وكتمان السر، والتواضع، وصدق اللهجة، وسلامة النية، والسخاء، والشجاعة، والمناقشة، والصبر عند الشدائد، وعظمم الهمة، والعدل.

أما الأخلاق الرديئة التي تعد رذائل فهي: الفجور، والشره، والتبذل، والسفه، والخرق، والعشق، والقسوة، والغدر، والخيانة، وإفشاء السر، والكبر، والعبوس، وصغر الهمة، والجور.

ثم يذكر أربع صفات تكون عند البعض فضيلة، وفي غيرهم رذيلة وهي: حب الكرامة، وحب الزينة، والمجازاة على المدح، والزهد. ويقرر أن الأخلاق المحمودة (الفضائل) قلما تجتمع كلها في إنسان دون أن يكون فيه خلق مكروه، ولذا على الإنسان أن ينتقد عيوبه، ويحاول إصلاحها، ويتبع الأخلاق المحمودة ويعتادها.

ويرسم ابن عدي طريق الفضيلة للراغبين في إصلاح أخلاقهم، ويرى أن إصلاح الأخلاق يتم عن طريق إخضاع القوى الشهوانية والغضبية للنفس العاقلة، وهو يربط مثل كثير من الفلاسفة المسلمين بين الطب والأخلاق وينصح بتجنب المسكر من الشراب لأنه يهيج القوة الغضبية. ويرى أن المهمة الأولى التي على الإنسان القيام بها في سياسة أخلاقه تقوم على ترويض النفس الناطقة، وتعزيزها اللذين ينتجان بواسطة اكتساب العلوم العقلية. إن الطريقة التي توصل الإنسان إلى الكمال هي أن ينظر في كتب الأخلاق والعلوم وكتب السير والسياسات، آخذًا نفسه دائمًا بما أمر به أهل العلم والفضل والفطنة، وفي الوقت نفسه أن يعتدل في شهواته ولذاته ويتجنب الإسراف والإفراط.

ويرى ابن عدي أن الناس من قبيل واحد متساوين تجمعهم الإنسانية والهيئة الاجتماعية، ولا تفاضل بينهم إلا بالخلق.

الهوامش والتعليقات:

1. لا توجد دراسات كافية عن يحيي بن عدي، باستثناء عدة تحقيقات لكتابه «تهذيب الأخلاق»، أهمها التحقيق العلمي للدكتور ناجي التكريتي Yahya Bin Adi, Tahdhib Al-Akhlaqe, Naji Al-Takriti, Ouedat, Beirut, 1978، وتحقيق الدكتور سحبان خليفات لـ «مقالات يحيي بن عدي الفلسفية»، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988. وقد تناوله د. سمير خليل في سياق ديني لاهوتي في تحقيقه «مقالة في التوحيد» في سلسلة التراث العربي المسيحي، المعهد البابوي بروما، المكتبة البولسية، لبنان، 1980، وعرض نيقولا ريشر لجهوده في مجال المنطق في كتابه «المنطق العربي»، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة، 1986.

2. نشير بالذات إلى التناول اللاهوتي لدى سمير خليل، والمنطقي لدى كل من نيقولا ريشر وسحبان خليفات، والأخلاقي لدى ناجي التكريتي.

3. عن تأثير الفارابي القوي على يحيي بن عدي، راجع: د. سحبان خليفات، المصدر السابق، ص11، 13، 14، 18، 22، 66، وأيضًا دراسة د. سحبان خليفات في تحقيقه لكتاب الفارابي «رسالة التنبيه على سبيل السعادة»، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987، ص83- 86، وسمير خليل: مقدمة «مقالة في التوحيد»، ص29.

4. Naji Al-Takriti, Ibid, P. 208- 221.

5. د. خليفات: دراسة لرسالة الفارابي «التنبيه على سبيل السعادة»، ص83- 86.

6. لا يذكر بدوي في مقدمة تحقيقه للترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يحيي بن عدي ضمن من تأثروا واستشهدوا بالكتاب. راجع صفحات 18، 37.

7. يوضح الأب سمير خليل أن أرسطية يحيي بن عدي تظهر في تفسير الأناجيل. راجع دراسته في مقدمة «مقالة في التوحيد». المكتبة البولسية، لبنان، 1980.

8. سمير خليل: مقدمة تحقيق «مقالة في التوحيد» ليحيي بن عدي، ص30.

9. الدكتور ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص267 وما بعدها.

10. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: رضا تجدد، بيروت، 1965، ص318.

11. ابن النديم: الفهرست، ص305.

12. المصدر السابق، ص323.

13. ينسب كتاب «تهذيب الأخلاق» إلى حبيش بن الأعسم، راجع: علي بوملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، بيروت، ص.

14. وينسب بدوي الكتاب إلى الحسن بن الهيثم في «دراسات ونصوص في الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص105.

15. وقد نسب الكتاب إلى الجاحظ: محمد كرد علي، الذي عاد واستبعد نسبته إلى الجاحظ. راجع: علي بوملحم، الموضع السابق.

16. ونسب إلى ابن عربي في عدة طبعات.

17. وقد رفض د. محمد يوسف موسى نسبة الكتاب إلى ابن عربي في كتابه «فلسفة الأخلاق في الإسلام»، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1945، ص258- 259.

18. علي بوملحم: المناحي الفلسفية عند الجاحظ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

الأخلاق عند ابن سينا(*)

إن دراسة الأخلاق عند ابن سينا، الذي أطلق عليه: «حجة الحق، رئيس العقلاء، أمير الأطباء، أبقراط العرب، أرسطو الإسلام، المعلم الثالث، الشيخ الرئيس»[1]، ترجعنا إلى نحو ألف عام من تاريخ الدولة الإسلامية في بلاد ما وراء النهر، التي أنجبت لنا عددًا كبيرًا من العلماء المسلمين في العلوم المختلفة من: حديث، وتفسير، ولغة، وآداب، ومنطق، وفلسفة، وطب، وفيزياء، مثل: البخاري، والنسائي، والترمذي، والبيهقي، والقزويني، والخوارزمي، ثم ابن سينا أشهر فلاسفة الإسلام في بخارى، وأعظم الأطباء في آسيا الصغرى، والذي تصفه المصادر التي تناولت حياته وفلسفته، سواء أكانت قديمة أم حديثة عربية أم غربية بالبخاري[2].

وتأتي في مقدمة هذه المصادر سيرته الذاتية[3]، التي جاء فيها: «إن أبي كان رجلا من أهل بلخ، وانتقل منها إلى بخارى في أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها خرميثن من ضياع بخارى، وهي من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها أفشنة، تزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن وولدت بها»[4]. عاش ابن سينا في عصر النفوذ البويهي، من عصور الدولة العباسية، وقضى العقدين الأولين من حياته في ظل الدولة السامانية، عاش شطر عمره الأول في بخارى عاصمة خراسان، ثم كركانج من البلاد التركية، وشطر عمره الثاني في البلاد الفارسية في جرجان، ثم في الري وهمدان التابعين للنفوذ البويهي، ثم في أصفهان[5]، وبلخ كانت القصبة السياسية لولاية خراسان، ثم أصبحت المركز الثقافي والديني لمملكة طخارستان. وفي عام

(*) نشرت هذه الدراسة في العدد الخاص عن الإسلام في بلاد ما وراء النهر، الذي أصدرته مجلة «دراسات إسلامية»، التي تصدرها الجامعة الإسلامية بباكستان.

653هـ شدد عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها. تعتبر حاليًا من أفغانستان وتقع شمالها، وبخارى عاصمة الدولة السامانية في ذلك الوقت أيام أميرها نوح بن منصور الساماني – الذي قرب ابن سينا إليه – تعد اليوم إحدى مدن أوزبكستان من جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق، تقع على ملتقى الطرق بين روسيا وفارس، والهند، والصين، وتقع أوزبكستان شمال أفغانستان، وغرب تركستان وكازكستان، وشرق تركمانستان، أما كركانج فهي قصبة بلاد خوارزم ومدينتها العظمى، كانت تقع غربي نهر جيجون، وقد خربها التتار 618هـ، ولو بقيت اليوم لكانت إحدى مدن تركمانستان(6).

ونظرًا لذلك وللشهرة العظيمة التي نالها ابن سينا، فقد تنازع على أصله وتسابق إلى الاحتفال به عدة شعوب شرقية وغربية، وكان الأتراك أول السباقين إلى ذلك، فقد أقامت الجمهورية التركية عام 1937 مهرجانًا ضخمًا، احتفالا بمرور تسعمائة عام (حسب التقويم الجريجوري) على وفاته، وحذا حذوهم العرب، ثم الإيرانيون، فأقاموا مهرجانين متعاقبين، الأول في بغداد عام 1952، والثاني في طهران عام 1954، وذلك بمناسبة الاحتفال بالذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس حسب التقويم الهجري. وقد شاركت مصر بإنجاز تحقيق عمله الضخم «الشفاء» **بتصديرها طه حسين وتحقيق الأهواني والخضيري وقنواتي**، ودعت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) عام 1978 جميع الدول للاحتفال بالذكرى الألفية لمولده، وشاركت في تكريمه عام 1980، وأسهمت في الاحتفال عدد من مدن (الاتحاد السوفييتي السابق) موطنه الأساسي، مثل: موسكو، ولينينجراد، ودوشانيه، وطشقند، وبخارى. ولعل المستوى الرفيع الذي تميزت به على وجه الخصوص الاحتفالات بالذكرى الألفية لميلاد ابن سينا (فيما عرف) بالاتحاد السوفييتي يعطي دلالة واضحة على الاحترام العميق... حيال الفكر الديني والفلسفي للمسلمين(8)، فقد توجت الذكرى الألفية لميلاد أبي علي بن سينا بنشر مؤلفاته وكتبه ورسائله التالية: كتاب

المعرفة، الإشارات والتنبيهات، كتاب النفس البشرية، القانون في الطب، وغيرها، كما نشرت كتب خاصة ومؤلفات عنه[9] بلغت حوالي سبعة عنه.

إن ما قدمه فيلسوفنا، الشيخ الرئيس، البخاري مولدًا، والعربي لغة، والإسلامي حضارة، والإنساني فكرًا، والعالمي أثرًا يوضح مدى ازدهار الحضارة الإسلامية، وتعدد العلوم، وانتشارها، ونضجها، وكثرة العلماء، وأهمية ما أسهموا به في العلم، والفلسفة في ذلك القطر الإسلامي بخارى (أوزبكستان). ويمكن أن نتبين ذلك من ذكر العلماء المسلمين الذين تلقى عليهم ابن سينا أو عاصرهم أو تتلمذوا عليه مثل: أبو عبد الله الناتلي «المتفلسف»، الذي أخذ عنه المنطق، والهندسة، وعلم النجوم[10]، وإسماعيل الزاهد الذي أخذ عنه الفقه[11]، وأبو بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي، الذي يخبرنا الفندي بتتلمذ ابن سينا عليه في اللغة، والأدب، والذي ألف له ابن سينا كتابي «الحاصل والمحصول»، و«البر والإثم»[12]، وأخذ الطب عن كل من: أبي سهل المسيحي، وأبي منصور الحسن بن نوح القمري[13]، ومن معاصريه الأعلام كل من: مسكويه، والبيروني، وأبو القاسم الكرماني، وأبو نصر العراقي، وأبو الخير بن الخمار[14]، وإذا أضفنا إلى هؤلاء تلاميذه أمثال: **أبو عبيد عبد الواحد بن محمد الجوزجاني**، راوي سيرته وسره الأمين وتلميذه المقرب[15]، وأبو الحسن **بهمنيار بن المرزبان** الأذربيجاني، وأبو عبد الله **محمد بن عبد الله** المعصومي، وسليمان الدمشقي، وأبو منصور **الحسين بن طاهر بن زيلة**، وأبو القاسم عبد الرحمن النيسابوري، والسيد عبد الله بن يوسف شرف الدين الإيلافي، وأبو الحسن العروضي، الذي ألف له ابن سينا كتاب «الحكمة العروضية»، وأبو الحسين السهلي، وزير علي بن مأمون، أمير كركانج، فإن دلالة ذلك تتحدد في ازدهار العلم والفلسفة في ظل الحضارة الإسلامية في هذه المنطقة في عصر ابن سينا، مما دعا سعدييف إلى أن يطلق

على هذه الفترة "عصر الإنسانية"، حيث «نجد الباحثين يطلقون على ازدهار الحضارة التي يمثلها ابن سينا اسم عصر النهضة الإسلامية أو الشرقية»[16].

لقد كان ابن سينا تعبيرًا واضحًا، ومثالا بارزًا، ونموذجًا للفيلسوف الموسوعي؛ الذي أحاط بعلوم عصره، لم يترك علما من العلوم إلا وقدم لنا فيه إنتاجًا متميزًا، ويكفي أن نراجع قائمة مؤلفاته التي أحصاها كل من الأب قنواتي في العربية، والدكتور محقق مهدوي في الفارسية وتجاوزت المائتين خمسة وسبعون عملا، ومن هنا فقد كثرت الدراسات حول الشيخ الرئيس وفلسفته، وتعددت بحيث يمكن القول إنه لا يوجد قضية من القضايا التي عالجها ابن سينا إلا وتناولها الباحثون بالبحث والدرس، والتحليل والتحقيق في شتى مجالات إنتاجه العلمي الذي حظي بكم وافر من الاهتمام في جوانبه المتعددة، ويكفي أن نشير إلى نماذج من هذه الدراسات حتى يتبين لنا مقدار إبداعه الذي حفز ولا يزال يحفز الباحثين من كافة الأقطار لتعمق فكر، وعلم، وفلسفة هذه الشخصية الخصبة متعددة الجوانب.

ونذكر في البداية نماذج من الأبحاث التي تمت في مجال الطب عند ابن سينا، مجال تفوقه الأول، فقد حققت بعض مؤلفاته[17] وترجمت وطبعت عدة مرات في لغات مختلة منذ ترجم كتابه «القانون» في الطب إلى اللاتينية حتى اليوم، وتعددت الندوات حول دور ابن سينا في مجال الطب، حيث أقامت منظمة الطب الإسلامي ندوة بمناسبة مؤتمرها الأول الذي يوافق الذكرى الألفية للفيلسوف الطبيب الشيخ الرئيس في الفترة من 12- 16 يناير 1981 تعددت فيها الأبحاث، حول الطب السينوي، وكذلك أقام معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب المؤتمر الخامس لتاريخ العلوم عند العرب للاحتفال بذكرى «أمير الأطباء»، هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الأبحاث المتفرقة حول ابن سينا الطبيب[18].

وتناول العديد من الباحثين جوانب فلسفة ابن سينا الطبيعية، ونظرياته في الطبيعيات، ونظرية المكان وفلسفته[19]، كما خصصت عدة دراسات للإدراك الحسي وعلم النفس عند الفيلسوف[20]، بالإضافة إلى الكتابات المختلفة حول فلسفته ككل[21]، أو مؤلفاته أو المنطق السينوي، أو الإلهيات، أو التصوف، أو أثره على الغرب اللاتيني.

ومن المفيد أن نعرض للدراسات السابقة التي تناولت الأخلاق عند ابن سينا، وهو مجال قد يبدو للوهلة الأولى قلة الاهتمام بالبحث فيه، للظن بأن الشيخ الرئيس ليس فيلسوفًا أخلاقيًا من نمط الفارابي، أو مسكويه، أو الغزالي لقلة كتاباته في الأخلاق، ومع هذا نجد عددًا ليس بالقليل من الأبحاث التي تدور حول بعض الجوانب أو النظريات الأخلاقية عند ابن سينا – كما سيتضح من تحليل هذه الدراسات – نجد أنها ليست دراسات متخصصة في ابن سينا، بل دراسات عامة تتناول «المذاهب الأخلاقية في الإسلام»، كما لدى عبد الحي قابيل[22]، أو «مذاهب السعادة» لعادل العوا[23]، أو تعرض للمذاهب الأخلاقية اليونانية وأثرها على الفلاسفة المسلمين، حيث يجعل منه ناجي التكريتي أفلاطونيًا في «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام»[24]، وتجعل منه أسمهان شلبي أرسطيًا في بحثها «نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها على فلاسفة الإسلام»[25]، كما يجعل منه كاري فو، وهنري كوربان - ويتابعهما جميل صليبا – فيلسوفًا إشراقيًا فيضيًا أفلاطونيًا[26]، هذا عن الدراسات الأخلاقية أو الدراسات التي أولت قدرًا من الاهتمام بالجانب الأخلاقي عند ابن سينا في سياق دراسات عامة، وهناك إشارات للجوانب الأخلاقية لدى الشيخ الرئيس نجدها لدى جميل صليبا، وتيسير شيخ الأرض، وأحمد فؤاد الأهواني، وأخيرًا أبحاث خصصت لأحد المفاهيم، أو النظريات الأخلاقية عنده، وهي أكثر تخصصًا تبحث في «نظرية الخير عند ابن سينا» جميل صليبا[27]، أو «اللذة» إبراهيم بيومي مدكور[28]، أو «الحب والخير والجمال» أبو العلا عفيفي[29]، أو «النزعة الإنسانية»

زهدي جار الله[30]، أو «السعادة» محمد مصطفى حلمي، وجميل صليبا وعادل العوا[31]، أو تدور حول الخير والشر في فلسفته[32].

هناك إذن عدد كبير من الأبحاث التي تناولت أحد الجوانب أو المفاهيم الأخلاقية عند ابن سينا، وهي كما سبق أن ذكرنا إما دراسات عامة تدرج ابن سينا في سياق أوسع، أو تفسر أخلاق الشيخ الرئيس تفسيرًا خاصًا ينحنى به منحنى يونانيًا، أو شيعيًا، أو صوفيًا، إلا أنه من الملاحظ أن الكتابات التي تهتم أساسًا بالأخلاق الإسلامية لم تتوقف أبدًا أمام كتابات ابن سينا الأخلاقية. والسؤال الأساسي هنا هو هل هناك فلسفة أخلاقية عند ابن سينا؟ وإذا كان لدى الشيخ الرئيس إنجازات في مجال الأخلاق فأين يمكن أن نلتمسها؟ وما هي طبيعة هذه الأخلاق؟ هل تفسر تفسيرًا جزئيًا حسب كل عمل من أعماله على حدة؟ أو يمكن أن تقدم لنا رؤية كلية لفلسفة ابن سينا؟ هذه الأسئلة تمثل محاور البحث الحالي.

وعلينا قبل أن نعرض للأخلاق عند ابن سينا أن نتوقف أمام مسألتين: الأولى هي ما يثيرها بعض الباحثين حول وجود تناقض بين آراء ابن سينا الفلسفية، حيث نجده في بعض المواضع مثاليًا وفي بعضها ماديًا أو قريبًا من المادية[33]، وتناقض بين آرائه الفلسفية التي تنحني منحنى صوفيًا وكتاباته العلمية، وبين كتاباته عامة، وحياتته. القضية إذن هي إلى أي مدى تتفق سيرة ابن سينا التاريخية، ونتائج أبحاثه العلمية، وفلسفته، فالعلاقة بين حياته المليئة بالجهد والمثابرة والتنافس العلمي مع أعلام عصره، والصراع السياسي بينه وبين خصومه من جانب، والنسق الفلسفي الذي قدمه لنا، والذي يتجاوز صياغة الفلسفة اليونانية وتقديمها في البيئة الإسلامية إلى إنتاج فلسفة خاصة أطلق عليها الفلسفة المشرقية، تحاول «الانصاف» بين فلسفة المشرق والمغرب، وهي النظرة التي نحاول أن نتبناها في بحثنا الحالي.

وتؤدي كل من هاتين النظرتين إلى نتيجة مرتبطة بها ومتسقة معها، خاصة في مجال الأخلاق، فالنظرة الأولى التي تتناول أعمال الفلاسفة المسلمين بمعايير الفلسفة اليونانية تتوقف أمام أسماء معينة تعدهم الممثلين للفلسفة الخلقية أو هم فلاسفة الأخلاق عند المسلمين مثل: مسكويه وإخوان الصفا والغزالي، ولا نجد لديها مكانًا لابن سينا، فهو لا يعد بهذا المقياس فيلسوفًا أخلاقيًا، والنظرة الثانية التي تحاول أن تقرأ فلسفة ابن سينا قراءة تاريخية كلية، رابطة بين وقائع حياة الفيلسوف، وتطور أعماله عبر رؤيته الكلية للفلسفة، وطموحه إلى تقدم فلسفة متمايزة.

وتنقلنا هذه القضية إلى المسألة الثانية المتعلقة بتحديد كتابات الفيلسوف الأخلاقية، هل هي تقتصر على رسالة الأخلاق فقط، ويضاف إليها أحيانًا بعض أنماط «الإشارات والتنبيهات» أو تشمل مجمل فلسفة الشيخ الرئيس؟ إننا لا نستطيع أن نكتفي بذكر بعض المؤلفات المحدودة التي قدمها الباحثون باعتبارها تمثل فلسفة ابن سينا في الأخلاق، لكننا سنحاول تتبع أقوال الفيلسوف من أجل تقديم بيان بالكتب، والفصول، والرسائل التي تناول فيها الأخلاق، والصعوبة هنا تتمثل في كون الأخلاق ترتبط عند ابن سينا بعدة مجالات ميتافيزيقية، وإلهية، وطبيعية، ونفسية، ومن هنا نترك للفيلسوف أن يحدد لنا أولا مواضع كتابه حتى يمكن أن نعرض لها بالتحليل والمناقشة.

إذا استثنينا كتابًا مفقودًا يحمل دلالة مهمة هو كتاب «البر والإثم» في الأخلاق لأننا لم نعثر عليه لضياع نسخته الوحيدة التي كتبها ابن سينا لأبو بكر أحمد بن محمد البرقي[34]، فإن الدلالة تبقى وهي العنوان الذي أعطاه ابن سينا للكتاب، وتحدد في مفاهيم واصطلاحات عربية متميزة تمامًا عن اصطلاحات الأخلاق اليونانية إذا استثنينا – للأسف – هذا الكتاب لضياعه يتبقى لدينا كتابات أخلاقية خالصة مثل: رسالة الأخلاق[35]، رسالة في السعادة[36]، رسالة في دفع الغم من الموت[37]، رسالة في العشق[38]، رسالة في

القضاء والقدر[39]، رسالة في معرفة النفس وأحوالها[40]، رسالة في القوى الإنسانية[41]، ورسالة في أقسام العلوم العقلية[42]، ورسالة في السياسة[43]، بالإضافة إلى رسالة العهد[44]، وبعض فصول «الإشارات والتنبيهات»[45]، ورسائله الرمزية مثل: رسالة الطير، وحي بن يقظان، وسلامان وأبسال[46]. وعلينا أن نجد طريقنا بين هذه الأعمال لنعرض فهم ابن سينا لطبيعة الأخلاق وتعريفها وتحديد مجالها وموضوعها وعلاقتها بفلسفته ككل.

ومن الطبيعي أن نجد لدى الشيخ الرئيس متابعة لسابقيه من الفلاسفة اليونان والمسلمين، إلا أن الوقوف عند ذلك يؤدي إلى رد إنجاز الفيلسوف إلى عناصر خارجية ينتج عنها الاكتفاء بالقول بأرسطيته، أو أفلاطونيته، أو متابعته للفارابي، إلا أننا لو رجعنا إلى مؤلفاته وتناولناها في سياقها العام وحددنا علاقة الأخلاق بمجمل فلسفته، ربما نكون على الطريق الصحيح في تحديد الأخلاق السينوية وتمايزها.

ومقابل تأكيد البعض على قلة عناية ابن سينا بالأخلاق[47]، نستطيع أن نحدد له العديد من الكتابات الأخلاقية تتناثر بين ثنايا مؤلفاته، علينا أن نرجع إليها من أجل تحديد موقع وعلاقة الأخلاق بمجمل فلسفته.

في بداية سفره الضخم «الشفاء»، وبعد أن ذكر العلوم المختلفة التي تناولها بالبحث في الفصل الذي أطلق عليه «في الإشارة إلى ما يشتمل عليه الكتاب» يقول: «ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعد الطبيعة... مشارًا فيه إلى جمل من علم الأخلاق، والسياسات، إلى أن أصنف فيها كتابًا جامعًا مفردًا»[48].

ولا ندري بالتحديد إلام تعود هذه الإشارة الأخيرة؟ وهل تم إنجازها أو لا، وهل المقصود بها ما كتبه تحت عنوان «البر والإثم»، أم رسالته في الأخلاق، أو في ذهنه تصور ما للأخلاق لم ينجزه؟ في ظني أن هدف ابن سينا هو إكمال تناول بقية العلوم

(العملية) التي لم يتناولها في «الشفاء»، ولم يوفها حقها، سواء في موسوعته الضخمة، أو في رسالته الصغيرة التي تحدد إطار هذه الموسوعة، ونقصد بها رسالة «في أقسام العلوم العقلية»، وهو في كلا العملين، وكذلك في معظم أجزاء رسالته في الأخلاق يتابع أرسطو في فلسفته العامة من جهة، وفي فهمه للأخلاق التي يجعل منها أحد العلوم العملية من جهة ثانية.

ونلتمس لدى ابن سينا ربطًا للأخلاق بالنفس، كما نجد ذلك في الجزء الخاص بالنفس من كتاب «الشفاء»، ورسالة «في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»[49]، فالنفس ترتبط بالفضائل، وقوى النفس تتلاءم مع مستويات الفضائل التي تلائمها، كما ترتبط نظرية ابن سينا الأخلاقية بمجمل فلسفته، خاصة الإلهيات، حيث يرتبط رأي الشيخ الرئيس في السعادة برأيه في الخالق والعناية الإلهية[50]، كذلك نجد ارتباطًا قويًا بين الأخلاق والتصوف في رسالة «العهد»، و«الإشارات والتنبيهات»، وأيضًا بين الأخلاق والسياسة.

إن الأخلاق جزء من العلوم العملية في تقسيم ابن سينا للعلوم، فهي نظرية وعملية، «والقسم العملي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأي فقط، بل حصول رأي لأجل عمل، فغاية النظري هو الحق وغاية العملي هو الخير»[51].

ومهمة علم الأخلاق أن يعرف به الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله، حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة[52]. ويوضح لنا في رسالة السياسة أن أول ما ينبغي أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة، سياسة نفسه، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا من خلال المعرفة: معرفة النفس، ومعرفة الغير، ولكي يعرف الإنسان أخلاق نفسه، لا بد له من اتباع طريقين: الأول أن يحاول معرفة نفسه بنفسه، أما الثاني فهو أن يعرف نفسه من

خلال الآخرين المتصلين به. فأول واجبات الإنسان حينما يريد أن يسوس نفسه هو أن يعلم أن له عقلا ونفسًا وإذا كانت النفس أمارة بالسوء، على العقل ألا يتركها على ما هي عليه، بل يجب عليه أن يسوسها ولا يتم ذلك إلا بمعرفة مقاصدها للقيام بإصلاحها.

إلا أن محاولة الإنسان معرفة أخلاقه بنفسه غير موثوقة، لهذا لا بد له من أن يلجأ إلى بعض إخوانه حتى ينظر إلى نفسه وهي منعكسة في مرآة نفوسهم، فيرى حسن أفعاله حسنًا وسيئها سيئًا، وبعد أن يتمكن المرء من معرفة أخلاقه حق المعرفة، لا بد له من أن يلجأ إلى سياسة يسوس بها نفسه ويقوم بها أخلاقه، وهذه هي سياسة الثواب والعقاب، الثواب يلجأ إليه حين تحسن طاعة النفس، ويسلس انقيادها فتميل نحو الفضائل، وتتجنب الرذائل(53).

فالأخلاق هي تحقيق الكمال، فالمعتني بأمر نفسه، المحب لمعرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها نفسه، المؤثر لها أن تسير بأفضل السير، فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والأخروية، يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصلة وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والعدالة المنسوبة كل فضيه منها إلى قوة من قواه، وتجنب الرذائل التي بإزائها(54).

يرى ابن سينا أن الفضائل والرذائل متعددة، إلا أنه يمكن تحديدها حسب القوى النفسانية الثلاث، وهي: الشهوانية، والغضبية، والتمييزية (الناطقة)، فتكون هناك ثلاثة مجموعات من الفضائل، يقابل كلا منها مجموعة من الرذائل، بيد أن على رأس هذه الفضائل فضيلة العدالة، وهي الفضيلة التي تنسب إليها جميعًا عندما تستكمل كل مجموعة منها بفضيلتها وفروعها التي هي كالأنواع لها أو كالمركب منها(55)، وسنعرض لهذه الفضائل والرذائل المقابلة لها.

وهو يحدد لنا العفة، والسخاء، والقناعة، وفضائل القوة الشهوانية، وفضائل: الشجاعة، والصبر، والحلم، والعفو، والصفح، والتجاوز، ورحابة الباع، وكتمان السر، منسوبة إلى القوة الغضبية، والحكمة، والبيان، والفطنة، وإصابة الرأي، والحزم، والصدق، والوفاء، والرحمة، والحياء، والود، وعظم الهمة، وحسن العهد، والتواضع إلى القوة التمييزية.

ويقدم لنا ابن سينا تعريفًا لهذه الفضائل، حيث يحدد لنا في رسالة الأخلاق عشرين فضيلة معرفًا بكل منها وهو نفس ما فعله يحيي بن عدي في كتابه «تهذيب الأخلاق»[56]، ومن هذه التعريفات التي يقدمها لنا الشيخ الرئيس:

العفة: وهي أن تمسك عن الشره إلى فنون الشهوات المحسوسة من المأكل والمشرب والمناكح والانقياد لشيء من الشهوات، بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح.

القناعة: أن تضبط قوتها عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية ومبلغ الحاجة من المعاش والأقوات المقيمة للأبدان.

السخاء: أن تسلس قوتها لبذل ما جوزه من الأموال التي لأهل جنسه إليها حاجة، وحين المواساة بما يجوز أن يواسي به.

الشجاعة: هي الإقدام على ما يجب من الأمور التي تحتاج إلى أن يعرض الإنسان نفسه بها لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها.

الصبر: أن تضبط قوتها عن أن يقهرها ألم (أو) مكروه ينزل بالإنسان ويلزم في علم العقل اجتنابه، حتى لا يتناوله على غير وجهه.

الحلم: هو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء وطر الغضب فيمن يجني عليها منباه يصل مكروهًا إليه، وقد يسمى هذا كرمًا، وصفحًا، وعفوًا، وتجاوزًا، وتثبتًا، واحتمالا، وكظم غيظ.

ورحب الباع (سعة الصدر): هو أن لا تدع قوة التجلد عند ورود الأحداث المهمة على الإنسان واختلاجها في قلبه.

وكتمان السر: هو أن تضبط قوة الكلام من الإنسان عن إظهار ما في ضميره، ومما يضر به إظهار، وإبداؤه قبل وقته.

أما فضائل القوة التمييزية، فأفضلها **العلم،** وهو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكًا لا يلحق فيه خطأ ولا زلل، فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية، سمي: حكمة.

والحياء: هو أن يحسن ارتداع النفس عن الأمور التي يقبح تعاطيها والإقدام عليها لملاحظة ما ينتج عن ارتكابها من قبح الأحدوثة.

عظم الهمة: ألا يقتصر عن بلوغ غاية من الأمور التي يزداد بها فضيلة وشرفًا حتى تسمو إلى ما وراءها مما هو أعظم قدرًا وأجل خطرًا.

والحقيقة أن هذه الفضائل لا يمكن اعتبارها قيمًا موضوعية ثابتة قائمة في الخارج، وكذلك فهي ليست قيمًا تنسب إلى الشخص الفاعل الأخلاقي بقدر ما هي ممارسة عملية، وجهد مستمر لتحديد القدر الملائم من هذه القيم (الفضائل) للذات أو ما أطلق عليه الوسط، أو الوسط الأخلاقي الذي يجعل من الموازنة بين رذيلتين فضيلة. يقول ابن سينا: «والذي يجب على الإنسان في ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة وتجنب الرذائل

التي بإزاء كل واحدة منها. وذلك أن أكثر هذه الفضائل بل هو الوسائط بين الرذائل، والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط»[57].

ويعطي لنا عدة أمثلة تطبيقية لذلك: فالعفة وسط بين الشرف والشبق، والسخاء وسط بين البخل والتبذير، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام، والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

ويجب تجنب الرذائل المضادة للفضائل المذكورة، وهي: الحسد، والحقد، وسرعة الانتقام، والجهل، والعجز، والعي، والغدر، والخيانة، والوقاحة، وصغر الهمة، وسوء العهد، والصلف والتكبر، والجور.

ويبين لنا ابن سينا كيفية اكتساب الفضائل، وتجنب الرذائل، والأساس فيه أن نعلم أن كل إنسان مفطور على قوة يفعل بها الأفعال الجميلة، وبتلك القوة يفعل الأفعال القبيحة، والأخلاق كلها، الجميل منها والقبيح هي مكتسبة، ويمكن للإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، ومتى صادف أيضًا نفسه على خلق حاصل أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق، والذي به يحصل الإنسان لنفسه الخلق الجميل ويكتسبه متى لم يكن له، أو ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة، وأعني بالعادة تكرار فعل الشيء الواحد مرارًا كثيرة، فإن الخلق الجميل إنما يحصل عن العادة[58].

وينفي ابن سينا أن تكون السعادة هي اللذات الحسية، وهو يوضح لنا في الفصل الأول من النمط الثامن من «الإشارات والتنبيهات» ذلك: «إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية، وأن ما عداها ضعيفة وكل خيالات غير حقيقية[59]... فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية»[60]، ويبين في الفصل الثالث أن «اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث

هو كذلك... والألم هو إدراك ونيل لوصول ما والمدرك أنه شر»[61]، إلا أنه ينبه إلى أن الخير والشر نسبيان، يختلفان باختلاف الأشخاص، يقول: «وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس، إما إلى الشهوة، أو إلى العقل، وكل خير هو خير بالقياس إلى شيء ما، فهو الكمال الذي يختص به وبنحوه باستعداده الأولي».

ويربط ابن سينا بين الطب والأخلاق، فالطب السينوي، خاصة مبدأ الأخلاط Humorism مرتبط تمام الارتباط بنظريته الأخلاقية، وفي تحديد مضمون الفضيلة الأخلاقية، جوهرها في الوسط العدل، فقد اعتقد ابن سينا أن في مقدور الجسم ضبط التوازن بين الأخلاط، وهذا الذي يميز حالة الصحة، وليست وظيفة الطب في (رأيه) أكثر من تقديم العون على تحقيق ذلك التوازم في حالة اختلاله ليعمل الجسم بصورة سليمة. وكما أن المتوسط فيما يكتسب به الإنسان الصحة، أو يحفظ عليه الصحة، إنما يقدر بأحوال الأبدان التي يعالج ويقدر ذلك بحسب الأزمان، كذلك المتوسط في الأفعال إنما يقدر بحسب الحين، وبحسب المكان، وبحسب من منه يكون الفعل، وبحسب ما فيه الفعل. وكما أن الطبيب متى صادفه البدن أميل إلى الحرارة أزال عنه بالبرودة، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك نه بالحرارة، كذلك متى صادفنا أنفسنا قد مالت إلى الخلق الذي هو من جهة الزيادة، فينبغي أن تزيد ذلك بالذي من جهة النقصان، وإذا صادفناها قد مالت إلى ذلك من جهة النقصان جذبناها إلى الذي من جهة الزيادة، إلى أن نوقفها عن الوسط بحسب تحديدنا الوسط[62].

وعلى ضوء ربط ابن سينا الأخلاق بالطب، أو النفس بالبدن، نستطيع تحديد طبيعة الأخلاق وتعريفها عنده كما جاء في رسالة الأخلاق، يقول: «الخلق هيئة تجذب النفس الناطقة من جهة انقيادها له وغير انقيادها له، فإن العلاقة التي بين النفس والبدن؛ توجب بينهما فعلا وانفعالا، والبدن بالقوى البدنية يقتضي أمورًا، والنفس بالقوة العقلية تقتضي أمورًا

مضادة لكثير منها، فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة تسلم للبدن فيمضي في فعله»[63]. والخلاصة أن سعادة النفس في كمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صرورتها عالمًا عقليًا، وسعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية[64].

تلك صورة فيلسوف مسلم عاش وأنتج في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وقدم لنا مؤلفات مهمة في الطب والفلسفة والأخلاق، وتبين لنا هذه الصورة عطاء الحضارة الإسلامية للعالم.

الهوامش والتعليقات:

1. د. محمد زهير البابا: مقدمة تحقيق مؤلفات ابن سينا الطبيعية، معهد المخطوطات العربية، ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، 1984، المقدمة، ص: ك.
2. انظر على وجه الخصوص: بطرس البستاني: دائرة معارف البستاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، مادة ابن سينا، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص20، والبيهقي: تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق: كرد علي، دمشق، 1976، ص52.
3. يمكن التعرف على سيرة حياة الشيخ الرئيس من خلال المعلومات الموثوقة (لكن غير الكافية) التي نقلها المؤرخون كالبيهقي في «تتمة صوان الحكمة»، والقفطي في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»، وابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، وابن خلكان في «وفيات الأعيان»، والكاشي على هامش «نزهة الأرواح» للشهرزوري. وقد اعتمدت هذه الروايات على سيرة حياته التي أملى بنفسه شطرًا منها على تلميذه الجوزجاني (من الطفولة حتى عام 1012) أما الشطر الآخر

فأكمله الجوزجاني بنفسه بعد موت أستاذه منذ ذلك التاريخ حتى وفاته، وإلى جانب ذلك يذكر الدكتور محمد ثابت الفندي – في تعليقه على مادة ابن سينا التي كتبها دي بور في دائرة المعارف الإسلامية – ترجمة أخرى كتبها النظامي العروضي السمرقندي في «جهار مقالة»، وتلقي هذه الترجمة، مع ما جاء في كتاب «الكامل في التاريخ» لابن الأثير، و«تاريخ الأولياء» لفريد الدين العطار، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة ضوءا جديدًا على ما خفي من جوانب حياة الشيخ الرئيس. انظر أيضًا: أحمد غسان سبانو: ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية (**وكتب الأعلام**)، دار قتيبة، دمشق، 1984.

4. يحيي أحمد الكاشي: نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1952، ص9.
5. محمود ناظم نسيمي: أوطان ابن سينا ولسانه وإيمانه، أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب، منشورات جامعة حلب، 1983، ص237.
6. المصدر السابق، ص138.
7. وقد خصصت اليونسكو العدد 233 من مجلة رسالة اليونسكو لابن سينا، وأصدرت اللجنة الوطنية للتربية والعلوم والثقافة "اليونسكو" بلبنان مجموعة أبحاث الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس، والتي تتضمن أبحاث الأساتذة: د. فريد جبر: العقل الفعال عند ابن سينا، د. عمر فروخ: ابن سينا العالم، د. فيليب سالم: ابن سينا الطبيب، د. معن زيادة: الفكر الصوفي عند ابن سينا، د. ماجد فخري: الإلهيات عند ابن سينا، د. رضوان السيد: ابن سينا المفكر السياسي الاجتماعي، د. هشام نشابة: التربية والتعليم عند ابن سينا. وقد صدرت عن مؤسسة نوفل ببيروت، لبنان

1981، كما خصصت مطبوعات اليونسكو ملحقًا يضم عدة دراسات عن العيد الألفي لمفكر عظيم في العدد الأول من مجلة ثقافات، القاهرة، 1983، ص275-330.

8. مارينا سبتيانيانس (محرر): مقدمة كتاب "التراث الفلسفي الإسلامي"، في أبحاث سوفييتية، دار الفارابي، لبنان، 1978، ص7.

9. نذكر من هذه المؤلفات:

- أ. سيموف: ابن سينا في تاريخ الحضارة، مجلة قضايا الفلسفة، العدد 7، عام 1980.
- م. دينور شويف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دوشانيه، عام 1980.
- م. يوجو دنيوف: عصر ابن سينا وتشكل آرائه العلمية، في كتاب ابن سينا دانش نامة، ستالين ابار، 1957.
- جمعييف ف. ل.: الجراحة السينوية ومصادرها التاريخية، طشقند، ط2، 1979.
- زافادوفسكي ي. ن.: الفارابي وابن سينا، ضمن "الفارابي وإبداعه العلمي"، موسكو، 1975.
- زافادوفسكي ي. ن.: أبو علي ابن سينا، دار شانية.
- سعدييف: ابن سينا كمنسق للعلوم القروطسية: أكاديمية العلوم السوفييتية، العدد 11، عام 1980.
- سعدييف: قائمة أعمال ابن سينا وترتيبها الزمني، مختارات ابن سينا، موسكو، 1980.

- يفغيفا فرولوفا: مشكلة المنهج في تراث ابن سينا، ضمن كتاب "التراث الفلسفي الإسلامي" في أبحاث سوفييتية، ترجمة: محمد هلال وآخرون.

- ألكسندر اغناتكو: السياسة كنظرية للنشاط البشري ابن سينا، ضمن كتابه بحثًا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية، ترجمة: د. توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1990، بالإضافة إلى مادة ابن سينا في دائرة المعارف الروسية، ومادة ابن سينا التي كتبها أ. موجودنيوف في الموسوعة الفلسفية، ارثو سعدييف: ابن سينا: دراسات في الفكر العربي الإسلامي، تعريب: د. توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1987. انظر مادة ابن سينا في دائرة المعارف الروسية، ص127- 129، وفي الموسوعة الفلسفية، صفحات 130- 133 من كتاب أحمد غسان سبانو: ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية وكتب الأعلام.

10. انظر سيرة ابن سينا الفلسفية في: الكاشي «نكت في أحوال الشيخ الرئيس»، ص10، والبيهقي «تاريخ حكماء الإسلام»، ص37، والشهرزوري «نزهة الأرواح»، ص53، والقفطي «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»، ص268 وما بعدها.

11. الكاشي، ص10.

12. الكاشي، ص16.

13. انظر حول أبي سهل المسيحي كل من: البيهقي «تتمة صوان الحكمة»، ص95، والشهرزوري «نزهة الأرواح»، ص315، والقفطي «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»، ص266.

14. انظر في ذلك: د. محمد ثابت الفندي في تعليقه على مادة ابن سينا، دائرة المعارف الإسلامية.

15. راجع سيرة ابن سينا في: الكاشي، ابن أبي أصيبعة، القفطي، وابن خلكان.

16. سعدييف: ابن سينا، ص37.

17. حقق د. محمد زهير البابا من مؤلفات ابن سينا الطبية: كتب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية، (**الأرجوزة السينوية في المسائل الطبية**)، وكتاب الأدوية القلبية، جامعة حلب، 1984.

18. فقد كتب د. فيليب سالم ابن سينا الطبيب، وعمر فروخ عن ابن سينا العالم في ابن سينا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان، 1981، وكذلك كل من جمعييف الجراحة السينوية ومصادرها التاريخية، طشقند، 1979، ويوجودنيوف: عصر ابن سينا وتشكل آرائه العلمية في دانش نامة، ستالين ابار ، 1957.

19. انظر د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ودينورشويف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دوشانبه، 1980، وبولخماير مختار: نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت، 1986، حسن مجيد العبيدي: نظرية المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1987.

20. د. محمد عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1961، ط2 بيروت.

21. كاردي فو: ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر، 1970، تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار، بيروت، لبنان، 1967، أحمد فؤاد الأهواني: ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، 1958، عباس محمود العقاد: الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، القاهرة، ط2، الأب بولس مسعد: ابن سينا الفيلسوف، مطبعة الاتحاد، بيروت، 1937.

22. د. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

23. د. عادل العوا: مذاهب السعادة، دار الفاضل، دمشق، 1991، ص94- 99.

24. د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1982، ص318- 335.

25. أسمهان شلبي: نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها عل فلاسفة الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، ص174- 202.

26. كاردي فو: المرجع السابق، ص265- 285، وهنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ود. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط3، عام 1983، ص124- 144.

27. د. جميل صليبا: نظرية الخير عند ابن سينا، الكتاب الذهبي، مطبعة مصر، 1952.

28. د. إبراهيم مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد خاص بابن سينا، رقم 691، عام 1952، ص10- 12.

29. د. أبو العلا عفيفي: الحب والخير والجمال عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد 961.

30. زهدي جار الله: النزعة الإنسانية عند ابن سينا، الكتاب الذهبي، القاهرة، 1952.

31. د. محمد مصطفى حلمي: السعادة عن ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد 691، جميل صليبا في كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا، الفصل السادس، د. عادل العوا: مذاهب السعادة، الفصل الثاني من الباب الثاني.

32. د. منى أحمد أبو زيد: مفهوم الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة في فكر ابن سينا، وواضح الدعوى العريضة التي يجسمها عنوان العمل رغم أن الموضوع خاص بابن سينا وليس دراسة الخير والشر في الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.

33. جاء في الموسوعة الفلسفية ليادين وروزنتال: مادة ابن سينا، أن الفيلسوف احتفظ في فلسفته بكل العناصر المادية والمثالية في فلسفة أرسطو، ص8.

34. الكاشي.

35. وقد نشرت عدة مرات في كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، أهمها نشرة قسطنطينية، 1298هـ، ص107- 110، ونقلها عنها د. ماجد فخري في كتابه "الفكر الأخلاقي العربي"، الأهلية للنشر والتوزيع، لبنان، ط2، 1986، ونشره

الشيخ محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، وأخيرًا نشره د. حسن عاصي، دار قابس، بيروت، 1986، ص115- 124.

36. ابن سينا: رسالة السعادة، ضمن رسائل ابن سينا، حيدر أباد، المعارف العثمانية، 1353هـ.

37. ابن سينا: دفع الغم من الموت: رسائل ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، نشرة مهران، ليدن، 1889م.

38. ابن سينا: رسالة في ماهية العشق، ضمن جامع البدائع، مطبعة السعادة، 1917.

39. ابن سينا: رسالة في القضاء والقدر، المصدر السابق.

40. ابن سينا: رسالة في معرفة النفس وأحوالها، تحقيق: د. محمد ثابت الفندي، القاهرة.

41. ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، نشرة د. حسن عاصي، ص83- 94.

42. ابن سينا: رسالة الحدود، تحقيق وترجمة جواشون، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1963.

43. ابن سينا: رسالة السياسة، لويس شيخو: مقالات فلسفية، دار العرب للبستاني في القاهرة.

44. ابن سينا: رسالة العهد "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات"، تحقيق: د. حسن عاصي، دار قابس، بيروت، 1986.

45. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، القسم الرابع، ط2، دار المعارف بمصر، 1968.

46. لقد اعتمد كل من كاردي فو في الفصل العاشر من كتابه عن ابن سينا، وجميل صليبا في نظرية ابن سينا في السعادة في كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا، في بيان الأخلاق السينوية، على تحليل هذه القصص الرمزية. انظر الأول ص278 وما بعدها، والثاني ص137 وما بعدها.

47. «كان نتاج ابن سينا ضخمًا تناول فيه شتى المواضيع الفلسفية والطبية واللغوية... ومن الغريب أن المواضيع الخلقية لم تحظ بكبير عنايته». د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، ص381، «لم يكن فيلسوفنا معنيًا مباشرة بصياغة العلوم العملية التي أولاها سلفه أبو نصر الفارابي اهتمامًا كبيرًا» سعدييف: ابن سينا، ص269.

48. ابن سينا: الشفاء، المدخل، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1952، ص11

49. ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، تحقيق: د. محمد ثابت الفندي.

50. يربط جميل صليبا، وكاردي فو الأخلاق بالإلهيات، حيث يعرضان لتناول ابن سينا للعناية الإلهية في كتاب «الإشارات والتنبيهات»، ويختتم كاردي فو حديثه بتناول موضوع المعاد، فمعاد النفس الذي ينطوي على نظرية في اللذة والألم تناولها ابن سينا في كتاب «النجاة». كاردي فو، ص273- 278، وكذلك يعرض لنا الأب بولس مسعد في الفصل الحادي عشر (العناية الإلهية) والثاني عشر

(دخول الشر العالم) والثالث عشر (السعادة والشفاء) في كتابه ابن سينا الفيلسوف، بيروت، 1937.

51. ابن سينا: رسالة في أقسام العلوم العقلية (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، ص84.

52. المصدر السابق، ص85.

53. ابن سينا: رسالة السياسة، ص6، 7، وتيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص337- 340.

54. ابن سينا: رسالة الأخلاق (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، ص115.

55. المصدر السابق، ص115- 116.

56. انظر يحيي بن عدي: تهذيب الأخلاق، تحقيق: جاد حاتم، دار المشرق، بيروت، لبنان.

57. ابن سينا: رسالة الأخلاق، ص119.

58. المصدر نفسه، ص120.

59. ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع، ص7.

60. المصدر نفسه، ص9.

61. المصدر نفسه، ص11- 12.

62. ابن سينا: رسالة الأخلاق، ص121.

63. المصدر نفسه، ص122.

64. الموضع نفسه.

الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري

تمهيد:

نتناول في هذا الفصل جانبًا من أبرز جوانب تفكير الفيلسوف والمتكلم العربي المسلم «أبو الحسن محمد بن يوسف العامري»، وهو الفكر الأخلاقي والسياسي عنده، كما يتضح من كتابه الهام «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية».

والحقيقة أن تناول الجوانب العملية والاجتماعية عند العامري، والفلاسفة المسلمين، يحتاج إلى كثير من الجهد، والعديد من الاستفسارات حول علاقة هذا الجانب بمختلف جوانب الفكر الفلسفي الإسلامي العربي، مما يجعل الباحث يتساءل عن هذا الانفصال الحاد الذي يسري في فكرنا المعاصر، وتلك القسمة التي تتفرع حينًا باسم التخصص الدقيق، وحينًا آخر باسم التاريخ لتقيم حائطًا مرتفعًا بين البحث في تاريخ الفلسفة من جانب، وفروعها من جانب آخر، بحيث يكتفي الباحث في الفلسفة الإسلامية بتناول أحد علومها الفرعية أو أحد شخصياتها البارزة مديرًا ظهره للفلسفة وتاريخها وأعلامها ومشكلاتها. وكذلك يفعل الباحث المتخصص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وتاريخها في أي من فروع الفلسفة الغربية؛ التي ينهل منها وينقل عنها، بمعزل عن المشكلات التي أثارها تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وعلومها المختلفة من جهة، وواقع القضايا المثارة حاليًا في حياتنا الفكرية من جهة ثانية.

وينقلنا ذلك إلى آثار هذه القضية الهامة حول طبيعة الفلسفة، وهل هي إنسانية عامة واحدة لا تتغير بتغير العصور والبلدان والأديان، ولا تتغير عبر تاريخها ومفكريها الذين يناقشون نفس المشكلات أم أنها فلسفات متعددة مختلفة ذات طبيعة إقليمية وتاريخية وقومية أو دينية، لكل منها مشاكلها الخاصة النوعية.

ويستدعي إثارة هذه القضية أول ما يستدعي ضرورة البحث في تاريخ الفلسفة مرتبطًا بتاريخ الحضارة، كما يستدعي إعادة قراءة النصوص الفلسفية قراءة معاصرة، وذلك بطرح تساؤلات جديدة منها: هل يمكن أن نعيد قراءة النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة؛ قراءة معاصرة مستفيدين من إنجازات الفكر المعاصر في أحدث تطوراته المتعلقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص؟ وإن كان هذا صحيحًا، فكيف يمكن أن نتعامل مع النصوص الإسلامية؟ وأن نتناول نصوص الفلسفة العملية والاجتماعية المتعلقة بالأخلاق والسياسة عند أحد فلاسفة المسلمين من أعلام القرن الرابع الهجري، أبو الحسن محمد بن يوسف العامري (ت 381هـ) الذي يتناوله محمد أركون في إطار النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي.

ربما كان علينا أولا أن نتعرف على الرجل وتاريخه وعصره حتى نستطيع أن نتبين الجوانب المختلفة من تفكيره، وهذا لن يتأتى إلا ببيان صورته، أو لنقل الصور المتعددة التي عرفت عنه طوال تاريخ الفلسفة الإسلامية عند: الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والأدباء، وعند الباحثين المعاصرين، وذلك من خلال قراءة فكر القرن الرابع الهجري أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية، وأنضج فترة تطورت فيها علومها المختلفة، كما يتضح ذلك في هذا الحشد الزاخر من الأعلام الذين شاركوا في ثقافة هذا القرن بامتداد الدولة الإسلامية مركزين على بعض مراكز الحضارة والفكر التي مثلت المسرح الذي برز عبره إسهام العامري.

وإن كنا بطبيعة الحال سوف نتوقف عند بعض هؤلاء الذين يتمثلون الوجوه البارزة في تاريخ الفكر السياسي والأخلاقي العربي، ممهدين في البداية بأمثال الكندي والبلخي، الأول يمثل أساس المدرسة التي ينتمي إليها العامري، والثاني أستاذه المباشر الذي تلقى عليه العلم. ولا تذكر المصادر أستاذًا له غيره، والفارابي أبرز أسماء الفكر السياسي

والأخلاقي في المشرق، ومسكويه صاحب أهم الكتابات في الفلسفة الأخلاقية والذي عاصر العامري، والتوحيدي الذي حفظ لنا الكثير من نصوص العامري، وكذلك السجستاني وغيرهم.

وفي محاولتنا لرسم صورة العامري، سوف نشير بالطبع إلى مصادر ثقافته، والعناصر المختلفة التي ساهمت في تكوينه العلمي، وأساتذته ومعاصريه ممن ساهموا، سواء من خلال المناظرة أو القراءة أو الدرس، أو من خلال الهجوم والنقد في مساعدتنا على تكوين الصورة الأقرب إلى فهمنا المعاصر للفيلسوف؛ الذي ظل إلى ما قبل الثلث قرن الماضي أو يزيد مجهولا أو يكاد، ثم تأتي بعد ذلك الدراسات الحديثة في العامري التي نعرض لها مناقشين ومحللين، لتوضيح جوانب أخرى في إسهامات الرجل.

ونتناول كتابات العامري المختلفة كما أشار إليها هو بنفسه في كتاباته المختلفة، المفقود منها والموجود، نسعى إلى بيانها ونعددها ونشير إلى موضوعاتها، والجهود المختلفة التي تناولتها بالدرس والتحقيق، موضحين الاهتمام الذي غلب على هذه الكتابات أكثر من غيره والذي يوضح في نظرنا سمة هامة من سمات الفكر العربي الإسلامي، والمتمثلة في الربط الدقيق بين الأخلاق والسياسة، وهي سمة تمثل تقليدًا قديمًا نجدها عند أرسطو ومن تابعوه، إلا أنها لم تشغل البعض من الباحثين المحدثين الذين اكتفوا فقط بالربط بين الأخلاق والمعرفة، كما ابتعد عن رصد هذه السمة فريق آخر ممن يربطون الأخلاق بالوعظ والإرشاد والنصائح ويبتعدون عنها كعلم، بينما نحن نجد أن تاريخ الفكر الإسلامي طوال مراحله تاريخًا حافلا بكلا النوعين من الكتابات الأخلاقية، أي الأخلاق الفردية التي تكتفي برصد سلوك الفرد، بحيث تكاد تتصوره كائنًا منعزلا تكفيه الأوامر والنواهي أو النصائح والإرشاد، والأحاديث والآيات، والأخلاق الاجتماعيى العامة التي تسعى إلى إيجاد عالم عملي يتناول أخلاق الإنسان الفرد وأخلاقه في علاقاته مع غيره،

بحيث جمعت في فهمها للأخلاق العلوم العملية؛ التي حددها أرسطو في تصنيفه للعلوم الفلسفية، وشملت الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وتظهر هذه السمة أيضًا في الفلسفة الحديثة، كما في فلسفة هيجل العملية التي ربطت السياسة بالأخلاق، ويمكن ذكر الكثير من المحاولات التي تمثل أساسًا للفكر الفلسفي الأخلاقي والسياسي الإسلامي، والتي تبرز هذه السمة مثل كتابات: الفارابي، وابن أبي الربيع، والمرادي، والماوردي، والعامري وغيرهم.

ويتبين لنا من رصد كتابات أبي الحسن إسهاماته وجهوده في هذا السبيل، والتي تبلور هذه السمة في غاية الوضوح لديه في أهم كتبه «السعادة والإسعاد» الذي تتخذ منه أساسًا لبيان فكره الأخلاقي والسياسي، فنعرض للكتاب وموضوعه ومنهجه وخصائصه التي تميز تفكير العامري، الذي يعد من أبرز فلاسفة الأخلاق والسياسة في الإسلام، والذي يعد كتابه أوضح صورة لهذا الجانب العملي في الفكر والفلسفة العربية الإسلامية، وهو جانب هام في العقل العربي، الذي عرف كثيرا خاصة في الدراسات المعاصرة، فإنه عقل لغوي إنشائي (بلاغي) أو كشفي إلهامي (غنوصي) أو نظري مجرد (برهاني) بينما أغفلت هذه الدراسات الجانب العملي ولم تسع إلا نادرًا للبحث في العقل السياسي والاجتماعي، وتصبو هذه الدراسة إلى أن تكون مقدمة لذلك.

سوف نتناول الفكر السياسي والأخلاقي العربي الإسلامي ومكانة العامري فيه، حيث نعرض في عدة فصول لهذا الجانب الهام؛ الذي لم يول العناية الكافية والدراسة التفصيلية من قبل عن العامري، حيث يخصص الجزء الأول لبيان شخصية العامري: مصادرها وملامحها، موضحين الدراسات السابقة القديمة والحديثة التي تعد أداتنا في بيان صورة الفيلسوف ورسم زواياها المختلفة. ثم نعمد إلى بيان التفسيرات والصور المختلفة التي قدم من خلالها من هذه الدراسات، ونقوم ثانيًا بعرض الجوانب المختلفة من تفكيره ببيان مؤلفاته المتعددة، سواء ما وصلتنا مخطوطة أو محققة، أو تلك التي ما زالت مفقودة لم يكشف

عنها النقاب، وحين ننتهي من ذلك في الجزء الثاني، نخصص الجزء الثالث؛ لعرض إجمالي لكتاب العامري الأساسي، مع بيان لمحتوياته وأهم القضايا التي عرض لها العامري والتي يتابع فيها الجهود العربية في الفلسفة العملية وروح الأصالة والابتكار فيها.

شخصية العامري - مصادرها وملامحها:

أولا: مصادر شخصية العامري:

يساهم هذا البحث - مع غيره من دراسات حديثة - في إماطة اللثام عن شخصية ظلت مجهولة إلى فترة قريبة، ليس فقط في الدراسات الاستشراقية، بل أيضًا لدى الباحثين العرب والمسلمين[1]. ولم تتضح صورته إلا بفضل العديد من الدراسات التي أخذت تتوالى منذ نصف قرن فقط، وإن كانت لا تفيه حقه تمامًا، ولم تنشط الأبحاث عن العامري إلا منذ فترة النصف قرن الماضية، والتي تتناول جوانب عديدة شملت نشر وتحقيق كتبه مع دراسة لكل منها تغطي جانبًا من جوانب فلسفته.

وسوف نشير بإيجاز إلى هذه الدراسات التي كتبت باللغات العربية والإنجليزية والفارسية والفرنسية، لتوضيح جوانب تفكير العامري التي اهتمت بها وأبرزت أهميتها هذه الدراسات، مناقشين بعض الأحكام حول حقيقة الرجل وطبيعة تفكيره لبيان صورته من جهة، ومدى مساهمته في الفكر الأخلاقي والسياسي من جهة ثانية.

1- **المصادر الحديثة:** وتبدأ هذه الدراسات بتقديم محمد كرد علي لمخطوط «السعادة والإسعاد...» مع عرض تفصيلي لموضوعاته 1929[2]. وكان باول كراوس P. Krous أول من أشار إلى أهمية المؤلف، حيث اكتشف رسالة «الإبصار والمبصر». وكتب عنها، وذلك بمجلة المشرق 1937[3]. ويحلل اربري Arbery كما يخبرنا روزنتال كتاب «السعادة والإسعاد...» تحليلا دقيقًا موضحًا أنه يرجع إلى القرن الرابع الهجري

وينسبه إلى العامري[4]، ويساهم مجتبى مينوفي M. Minovi في دراسة العامري في عدد من الأبحاث، أولها دراسة ببلوجرافية دقيقة بالعدد الثالث من مجلة كلية الآداب بطهران[5]، ثم نشر مخطوط «السعادة والإسعاد...» مصورًا، ليوفر للباحثين واحدًا من أهم أعمال العامري، دون تحقيق، مع مقدمة هامة بالفارسية والفرنسية، فيها كثير من الوقائع حول الكتاب والمؤلف وحياته وتلاميذه؛ تصحح أخطاء بعض الباحثين حول العامري[6]، كما يتولى مينوفي مرة ثالثة تقديم دراسة وتحقيق أورت ك. روسن E. K. Rowson لكتاب العامري «الأمد على الأبد»[7].

وتكثر الدراسات حول العامري، وتتعدد التحقيقات لكتبه، فيقدم لنا أحمد عبد الحميد غراب أكثر من دراسة، كما يقدم لنا تحقيقًا لكتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» في علم الكلام، حيث يعرض للرجل وحياته وأهميته ومؤلفاته وكتاب الإعلام وفصوله وموضوعاته[8]، ويخصص دراسة ثانية عن «العامري والثقافة الإسلامية»[9]، ويعرض لكتاب «السعادة والإسعاد...» ومفهوم الأخلاق عند العامري في محاضراته[10]، ويأتي بعد ذلك تحقيق أورت ك. روسن لـ«الأمد على الأبد» مع دراسة بالإنجليزية والفارسية يبين فيها روسن أهمية العامري، ويتحدث عن حياته ومؤلفاته، ويناقش قضية العامري والفلسفة مع بيان لمحتويات الكتاب الذي يحلل موضوع المعاد تحليلا فلسفيًا رغم كونه أحد موضوعات علم الكلام[11]. ويشير هنري كوربان في فصل قصير في «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للعامري باعتباره وجهًا بارزًا بين الفارابي وابن سينا، ويبين أن ما وصلنا إليه من كتاباته وتقييمه لغيره من الفلاسفة يشهد على فلسفة لا تخلو من الأصالة[12]، وإن كان يرجع ذلك إلى تأثيرات فارسية خاصة فيما يتعلق بفلسفة السياسة[13].

ويواصل سحبان خليفات البحث والتحقيق في فلسفة العامري، وتوجيه الباحثين إلى كثير من جوانب إنتاج هذا الفيلسوف، ففي وقت يكاد يكون متقاربًا أنجز محمد أحمد عواد

- بإشراف خليفات – رسالة عن «فلسفة الأخلاق عند أبي الحسن العامري»[14]، تناول فيها في مقدمة وثمان أبواب وخاتمة حياة العامري ومؤلفاته، خاصة «السعادة والإسعاد» ومصادر المعرفة الخلقية عنده. وفي نفس الوقت أصدر سحبان خليفات كتابه الهام «رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية- دراسة ونصوص» 1988[15]، الذي يتناول فيه آراء العامري في الميتافيزيقا والأخلاق والتصوف والمنطق والطبيعة، ويقدم لنا مؤلفاته التي تبين – من وجهة نظره- أن العامري كان واحدًا من أبرز فلاسفة الأفلاطونية المحدثة في الإسلام. وقد حرص على عرض الاتجاهات الكلامية والفلسفية والشخصيات الهامة التي يمكن أن يكون العامري قد عرفها وتأثر بها. وقد وفق إلى إثبات نسبة كتاب «السعادة والإسعاد...» إليه وأبان عن تفاصيل جديدة عن حياته، وكشف عن اتصاله برجال العلم في عصره، وتشمل الدراسة محاولة الاستقصاء حول مؤلفات العامري وتحليلا لكتابه «السعادة والإسعاد...» وبيانا بالمصادر اليونانية التي استفاد منها، كما بين المصادر العربية الإسلامية، مؤكدًا على العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات العامري[16].

2- **المصادر القديمة:** تتضح أهمية ومكانة العامري في الفكر الإسلامي من كتابات معاصريه: التوحيدي ومسكويه وصاحب مختصر صوان الحكمة، كما تتضح من كونه يمثل جزءا هاما من الكتابات الأساسية التي اهتمت بتدوين صورة عامة للفكر العربي الإسلامي مثل «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسي[17]، و«تاريخ الحكماء» المسمى «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» للشهرزوري، حيث نقلا كثيرًا من كتاباته[18]، فأصبحت جزءا من هذه الكتب، فالعامري من أعلام عصره كما يخبرنا التوحيدي الذي نقل عنه في «المقابسات» وفي «الإمتاع والمؤانسة» ويدعوه في أخلاق الوزيرين باعتباره واحدا من أصحابه ذوي القيمة العليا والمكانة الهامة «هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير في أنفسنا»[19].

والحقيقة أن التوحيدي يعد مدخلا هاما لدراسة العامري، فمن يدرسونه يرجعون إلى «المقابسات» باعتباره مصدرًا هامًا لبيان آراء الرجل كما فعل أركون في بحثه عن العامري[20]. ويوضح لنا عبد الأمير الأعسم العلاقة بين التوحيدي والعامري، فالأول ينقل عن الثاني ويرتاد مجلسه ويروي كلامه ويعلق عليه ويقتبس من كتبه[21]، وهو من تلاميذه، سمع منه مسائل في الأخلاق والفلسفة الإلهية، كما أنه في نظره منطقيًا فيلسوفًا ومن أكابر المعنيين بعلوم الأوائل[22]. وتوضح الاقتباسات الكثيرة التي نجدها في «الإمتاع والمؤانسة» وفي «المقابسات» ما أخذه التوحيدي عنه، خاصة من كتابه «النسك العقلي» فهو ينقل لنا في المقابسة (90): «حكم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري» يقول: «هذه مقابسة تشمل على كلمات شريفة من كلام العامري، وعلقت وسمعت أكثرها منه، وهي التي مرت في شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلي»[23].

ونفس هذه الاقتباسات نجدها في كتاب «الحكمة الخالدة» لمسكويه[24] الذي تتلمذ عليه وإن لم يكن مؤهلا لكي يستفيد منه، فهو: فقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء، لأنه شاذ؛ أعطاه التوحيدي كتابات العامري فلم يستفد منها «لقد قطن العامري الري خمس سنين ودرس وأملى وصنف وروى، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة حتى كأنه بينه وبينه سد»[25]. ومن يرجع إلى «الحكمة الخالدة» يجد مسكويه يخصص فصلا طويلا لـ «وصايا العامري وآدابه».

ويؤكد عبد العزيز عزت في دراسته عن: «مسكويه – فلسفته الأخلاقية ومصادرها» رغم اضطرابه في بيان ذلك تتلمذ مسكويه على العامري[26]، فهو إذن من أعلام عصره، وقد وضعه الشهرستاني إلى جوار كبار فلاسفة الإسلام: الكندي والفارابي وابن سينا[27]، فهو كما يوضح كوربان «وجهًا بارزًا بين الفارابي وابن سينا[28]، فقد اقتبس عنه صاحب «منتخب صوان الحكمة» والشهرزوري في «نزهة الأرواح» وأبو المعالي في «بيان

الأديان» وصاعد في «طبقات الأمم» والكلاباذي في «التعرف لمذاهب أهل التصوف»[29].

وتوضح لنا هذه الاستشهادات، كما توضح لنا الدراسات الحديثة صورًا متعددة للعامري، حيث تتناول الجوانب المختلفة لشخصيته وثقافته، إلا أن كل دراسة تؤكد على جانب واحد من جوانب هذه الشخصية الخصبة، فالبعض يرى فيه فيلسوفًا أرسطيًا أو أفلاطونيًا أو جامعًا بينهما، والبعض الآخر يؤكد على العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتاباته، وهناك العديد من الدراسات التي تسعى للقول بفارسيته، والبعض الآخر يجتهد في بيان عروبته، بينما يهدف آخرون إلى تأكيد التوجه الإسلامي لكتاباته وإن كان هناك اختلاف في فهم نوعية هذا التوجه. ومقابل هذه الصور المتعددة التي تقدمها لنا الدراسات السابقة، والتي سوف نشير إليها الآن وإن هدف هذه الدراسة ليس فقط تحديد معالم هذه الصور، بل البحث في مكوناتها الأساسية والأسس التي تقوم عليها وحقيقة جهد العامري أهو فقط جمع وشرح وعرض لكتابات السابقين أم أن هناك خيطًا أساسيًا يحكم توجهه؟ هل هو شارح لليونان أم معبر عن ثقافة جديدة مغايرة؟ أهو فيلسوف أم صوفي أم متكلم؟ ويستلزم تحديد ذلك العودة إلى مؤلفاته لبيان أهم سمات تفكيره بعد بيان الصور المتعددة، والتفسيرات المختلفة التي قدمت للعامري، والتي اكتفت كل منها ببيان أحد الجوانب في تفكير الرجل. ولنعرض الآن لهذه الصور.

ثانيًا: حقيقة العامري والصور المختلفة له:

1- الصورة الأرسطية:

تتضح هذه الصورة الأرسطية لدى معظم الباحثين والكتاب الذين درسوا العامري، وتتضح أول ما تتضح لدى التوحيدي الذي يؤكد تبحره في الفلسفة اليونانية، وأنه كان منكبًا

على كتب أرسطو، وله على بعضها شروح، وأنه «قد شرح أرسطو وشاخ فيها». ورغم أن المدرسة الفلسفية التي يغشاها التوحيدي كانت ترفض بعض آراء أرسطو – كما يخبرنا روزنتال، خاصة ما جاء في كتابه عن السماء، عن اعتبار أنه خطأ ووهم، «فإن العامري كان يقبل آراء أرسطو وكان يلام على هذا»[30]. ويوضح بدوي في نشرته وتحقيقه للترجمة العربية القديمة لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» نقول العامري عنه، ويستشهد بفقرات من «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية» منقولة عن «نيقوماخيا»، ويبين موضعها في النص اليوناني للكتاب وفي الترجمة العربية التي ينشرها. ويؤكد بدوي أن في «السعادة والإسعاد...» نقولا كثيرة جدًا عن نقوماخيا «دون ذكر اسم الكتاب، وأن من السهل ردها إلى نظائرها عند أرسطو»[31].

ويوضح سحبان خليفات أرسطية العامري في دراسته التمهيدية لتحقيق كتاب الفارابي «التنبيه على سبيل السعادة»، فهو يبين أن في «السعادة والإسعاد» معالجة لما تناوله الفارابي في كتابه، بل إن عناصر الدراسة هي هي... مع فارق ذي قيمة وهو أن أبا الحسن ينقل في كل مسألة أقوال أرسطو، ويتبين من تحديد العامري لغرضه من الكتابة أنه عين غرض الفارابي في «رسالة التنبيه»، وأرسطو في جزء من «الأخلاق»[32]. فهو ينقل عن أرسطو تعريفه للخير، ويحدد لنا السعادة بنص أرسطي، فالمصدر الذي يستقي منه العامري أفكاره هو أرسطو، وكل جملة استعملها في الإعراب عن رأيه في السعادة كغاية نهائية مؤثرة لذاتها ومتميزة عن السعادة المظنونة هي جملة منقولة عن أرسطو[33]، ويقدم العامري من خلال نصوص أرسطو تعريفات لكل من: العفة، والسخاء، والحياء، والتودد[34]، ويتحدث عن اللذة ناقلا أقوال أرسطو[35]. ويؤكد لنا سحبان خليفات ذلك ثانية في تحقيقه رسائل العامري وشذراته الفلسفية، حيث نلتقي في «السعادة والإسعاد» بأفكار

أرسطو من خلال الفارابي، رغم أن سحبان يؤكد على المصادر الأفلاطونية المحدثة لكتابات العامري، وتلك مسألة سنعود إليها فيما بعد.

وهو في حديثه عن مصادر العامري في الفصل الرابع من دراسته يضع تأثير أرسطو في المرتبة الثانية بعد أفلاطون، وللتقليل من أثر أرسطو عليه، ويتناول ذلك تحت عنوان «أرسطو والفلاسفة الآخرون» فهو يقتبس في «السعادة والإسعاد...» نصوصًا مثيرة جدًا من كتاب «الأخلاق والبلاغة» وقد حصرها اربري، وللعامري فضلا عن ذلك تعليقات على المقولات[36]. أي أن تأثير المعلم الأول يشمل جوانب عديدة منها المنطق والأخلاق. إن ما يقدمه خليفات من حجج يظهر ويؤكد أرسطية العامري، فكتاب «التقرير لأوجه التقدير» يذكرنا بمبحث الجهة في الأورجانون[37]، كما جاء في تحقيقه لرسائل العامري.

ويحدثنا مينوفي Minovi في بداية نشرته لـ«السعادة والإسعاد» عن تحديد أرسطو لمقاصد وغايات الإنسان في هذه الحياة، وإنها السعادة طبقًا لما ورد في كتاب الأخلاق، وكتاب السعادة الذي يقدمه في هذا المجلد يتضمن الأصول الأخلاقية والخطوات العملية لتحقيق السعادة[38]. ويبين رضوان السيد فكرة الوسط الأخلاقي الأرسطية «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وأنها موجودة لدى الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين ومنهم العامري في «السعادة والإسعاد»[39].

وتتجاوز أهمية نقول العامري عن أرسطو مجرد بيان تأثير المعلم الأول عليه إلى الكشف عن احتمال وجود ترجمات أخرى لكتب أرسطو الأخلاقية والشروح عليها غير المعروفة حتى الآن[40]. وتتأكد أرسطية العامري من بيان كتاباته المختلفة التي تعتمد على المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت في كتابات أرسطو، ويذكر لنا العامري نفسه في حديثه عن مصنفاته في بداية كتابه «الأمد على الأبد» أنه قدم شروحًا على أورجانون أرسطو، فقد شرح الأصول المنطقية[41] وله تفسير كتاب البرهان أفاض فيه ذكر القوانين

المنطقية. وقد وضع العامري شرحًا على كتاب المقولات لأرسطو، وتشهد مؤلفاته الميتافيزيقية على أرسطيته كما يتضح في كتابه «العناية والدراية» وهذا الكتاب هو اختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة. ويشير خليفات إلى أن للعامري أيضًا «التوحيد والمعاد» أوضح فيه طرق أرسطو، كل هذا مما يشهد على أرسطية العامري ومدى متابعته للمعلم الأول نقلا وشرحًا وتلخيصًا، ومع ذلك يتأرجح الباحثون بين القول بأرسطيته - حيث شرح بعض نصوص أرسطو واقتبس منها - وأفلاطونيته كما نجد لدى كوربان وغيره من الباحثين، وهذا يقتضي منا بيان الصورة الأفلاطونية له.

2- الصورة الأفلاطونية:

تتضح الصورة الأفلاطونية للعامري من انتمائه لمدرسة الكندي الفلسفية، وتتلمذه على البلخي، ومن هنا كثرت إشاراته إلى رجال المدرسة الأفلاطونية في الإسلام. ويوضح لنا بدوي مدى أخذ العامري عن أفلاطون، وتبين لنا النصوص التي استشهد بها في «أفلاطون في الإسلام» حجم النصوص اليونانية الصحيحة لأفلاطون المأخوذة من محاوراته، إما بحروفها أو تلخيصًا، أو على سبيل المعنى العام في الكتابات الإسلامية. ويتضح ذلك من مقدار استشهاد العامري بأفلاطون الذي ينقل عن كتاب السياسة النواميس، ويقارن بدوي بين نصوص «السعادة والإسعاد...» وأصلها في محاورات أفلاطون[42].

ويشير ناجي التكريتي في «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام» إلى أن أفلاطونية العامري التي لا تخلو صفحة من كتابه «السعادة والإسعاد...» من فكرة أو استشهاد بأفكار أفلاطون[43]، فهو يقول بفضيلة العدالة الأفلاطونية[44]، ويستشهد بأفكار أفلاطون في أمر سعادة وتوازن قوى النفس والحياة الفاضلة، واللذة عند العامري كما هي

عند أفلاطون[45]، وهو يفرق بين الخير والشر معتمدًا على أفلاطون، ويحكي ما جاء في النواميس[46]. ويوضح أنواع السياسة عند أفلاطون.

كما يبين كوربان أيضًا أفلاطونيته مستشهدًا بالمناقشة التي جرت مع ماني المجوسي «حيث اضطلع فيلسوفنا بدور الأفلاطوني اللامع»[47]. ويرجع رضوان السيد فكرة اجتماع الفضائل الأربع إلى أفلاطون في الجمهورية (الكتاب الرابع) ويقارنها مع العامري في «الأمد على الأبد» حين يتحدث عن الخيرات وأن فيها ما هو مطلق كالحكمة والصدق والعدالة والجود[48]. ويمكن القول أن التأثير الأكبر لمحاورات أفلاطون على العامري كما يتضح من استشهاداته يتركز في مجال السياسة والأخلاق؛ فقد اعتمد كما أشرنا على السياسة (الجمهورية) والنواميس، كما اعتمد على طيماوس وتعليق برقليس عليه، كما يظهر اعتماده الكبير على فاذن «فيدون» خاصة في كتابه «الأمد على الأبد»[49].

ولا يكتفي الباحثون بهاتين الصورتين، بل نجد من يقول بتفسير آخر أفلاطوني محدث، علينا أن نشير إليه.

3- الصورة الأفلاطونية المحدثة:

نجد هذه الصورة لدى سحبان خليفات، الذي خصص دراسة مستقلة لبيان «العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات أبي الحسن العامري» موضحًا أن كتاب «الفصول في المعالم الإلهية» منقول في الأغلبية الساحقة من عباراته عن كتاب برقلس «الخير المحض». وفي دراسته وتحقيقه لرسائل العامري وشذراته الفلسفية؛ يتناول مصادر فلسفة العامري موضحًا تأثر أبي الحسن بكتاب أفلوطين وبرقلس بصورة ملفتة للنظر، ويخصص فقرة هامة للغاية للمقارنة بين نص برقلس «الخير المحض» بنص العامري «الفصول في

المعالم الإلهية» تشغل حيزًا كبيرًا من كتابه عن رسائل العامري[50]، وهو نفس موقف فيدت الذي يشير إلى أفلاطونية العامري المحدثة[51].

والحقيقة أن العامري اهتم كثيرًا بالفلسفة اليونانية وعرف مذاهبها وأعلامها، ليس فقط أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، بل أيضًا سقراط وفيثاغورس وانبادوقليس الذي أشار إليه مرارًا في «الأمد على الأبد»، وكتابه «السعادة والإسعاد...» لم يكتف بذكر أفكار من ذكرناهم، وإنما استشهد بكل من انبادوقليس وجالينوس وسولون، وكذلك من شراح أرسطو فرفوريوس والإسكندر الأفروديسي، ومن هنا فهو يحسب على الفلسفة اليونانية. ويذكر محمد كرد على أنه على كثرة استشهاده بالفلاسفة اليونان «ليظن أن المؤلف يوناني أو من أتباع اليونان في مذهبه»[52]، فقد نقل في «السعادة والإسعاد» عن أفلاطون، وأكثر الفصول عن أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، ويهاجمه من يهاجمه باعتباره من المصنفين في مذاهبهم، أي مذاهب الفلاسفة، مثلما يفعل ابن تيمية الذي يهاجمه على هذا الأساس[53]، وتظهر لنا قراءة نصوص العامري الموجودة بين أيدينا مدى اعتماده على اليونان وإن كان حجم الاستشهاد ليس دليلا كافيًا على التأثير.

4- الصورة الفارسية:

ومقابل هذه الصور المختلفة التي تتجه جميعها تجاه المصدر اليوناني، فإن هناك اتجاه آخر يظهر بشكل خاص لدى المستشرقين يقول بفارسية العامري، ليس فقط تأكيدًا للمصدر الفارسي لأفكاره، بل القول بانتمائه العرقي، وبالتالي فإن جذوره الفكرية ذات مصدر فارسي. ويشير الباحثون إلى الأثر الفارسي خاصة في مجال الأخلاق، يرى ماجد فخري أن هذا التأثير كان محدودًا وقد اقتصر على بعض الأقوال المأثورة في الحكم والأخلاق، يقول: «هنالك تراث زاخر من الأدب الحكمي ينسب أكثره إلى جماعة من

الحكماء، بينهم أنوشروان وبرزجمهر وكسرى، تسربت في وقت ما وعلى نحو ما إلى العربية من أصول فارسية[54].

ويظهر هذا التأثير على العامري في العديد من كتاباته، خاصة «السعادة والإسعاد...». وقد أشار أكثر من باحث إلى هذا الأثر لديه، وهو يشير صراحة في حديثه عن مؤلفاته إلى ما كتبه من رسائل بالفارسية[55]. ويبدو أن العامري قد تأثر بوجه خاص فيما يختص بالفلسفة السياسية بتلك المؤلفات الفارسية، وهو لذلك ينادي بمذهب أقل تأثرًا بالهيلينية[56]، ومن هنا يضعه كوربان في سياق الفلاسفة ذوي الأصل الفارسي رغم عنونته للفصل الذي يدرسه فيه باسم «الفلاسفة الهيلينيون»[57].

وينسب له مينوفي الذي قدم دراسة ببلوجرافية هامة عن مؤلفاته «كتاب السعادة، وقانون اليونان» وهو كتاب بالفارسية يضم نصائح كسرى أنوشروان الساساني، وله بالفارسية أيضًا «فروخ فامه»، ويبحث في كتابه «الفصول...» وحدة العقل والتعقل والمعقول بشكل سوف يستلهم منه فيما بعد أفضل الدين القاشاني (ق 13م/ 7هـ) تلميذ نصير الدين الطوسي، كما اعتمد عليه نصير الدين في كتاباته الأخلاقية. وكثيرا ما يشير الملا صدر الدين الشيرازي (ت 1050هـ/ 1640م) إلى مذهب العامري في الأسفار الأربعة مما يبين ارتباطه بالفكر الفارسي تأثيرًا وتأثرًا.

وهذا ما يشير إليه فيدت J. C. Vadet في دراسته للعامري التي يحلل فيها الإعلام بمناقب الإسلام، والذي يبين فيه عظمة الإسلام على الديانات الأخرى، ويرى فيدت أن الدفاع عن الإسلام دفاع مبني على فهم خاص للإسلام، فهم فلسفي «ورغم هذا الدفاع؛ فإن العامري يظل فارسيًا لا يلقي أبدًا بعيدًا بماضيه القومي»[58]... وهو يكثر من الحكم الفارسية، ويرى أنه ربما خضع فترة لجاذبية المأثورية[59]، وكتابه «السعادة والإسعاد...» يكشف فيما يرى فيدت عن المشاعر الفارسية للعامري[60].

ويتوقف البعض أمام المصادر الفارسية للعامري، ليس باعتبارها مقابلا للتأثيرات اليونانية، بل باعتبارها جزءا من ثقافته. ويلاحظ أن الآراء المستمدة من مصادر فارسية تدور من جهة المضمون حول موضوعات خلقية وسياسية، وتصنيف هذه المصادر إلى قديمة وتشكل أقوال الملوك الفرس مثل: «أردشير»، «سابور»، «أنوشروان»، و«برزجمهر» يضاف إليها كتابا «جاويدان خرد» و«خذاي نامة» ومصادر فارسية إسلامية تشمل ما نقله العامري عن ابن المقفع والجاحظ وأبي بكر الرازي وأبي زيد البلخي، وهم فرس نسبًا، لكنهم عرب مسلمون ثقافة وفكرا، ومن هنا فالمقصود بالمصادر الفارسية هي الأولى القديمة.

ويلاحظ خليفات أن العامري في «السعادة والإسعاد...» لم يستخدم من المؤلفات الفارسية إلا المكتوبة بالعربية[61]، إلا أن الحقيقة التي نلاحظها من الآراء التي يستمدها العامري هي في الغالب ما تعلق بالسياسة والحكم والرئاسة مثل جملة الآراء المنسوبة إلى سابور ابن أردشير، اعتمادًا على «خذاي نامة» الذي ذكره تسع مرات، و«جاويدان خرد» الذي نقل عنه أربعة اقتباسات تدور حول أهمية المشورة وعدم الاستبداد بالرأي حتى كتب البعض أن المادة السياسية المستمدة من «خذاي نامة» و«التاج» كانت بمثابة الهيكل العظمي لكتاب «السعادة...»، ويستنتج من ذلك أمرًا هامًا في مجال تحديد مكانة الحجم الضخم من النصوص اليونانية في الكتاب، فهذا الحجم الضخم لم يكن ليزيد كثيرًا من الموضوعات التي طرحها الفكر الفارسي[62].

ويستدعينا هذا الادعاء بضخامة التأثير الفارسي بيان حقيقة أثر الكتابات الفارسية السياسية على العامري وعلى الفكر الإسلامي، ويعرض رضوان السيد لهذه القضية، قضية «الاستعانة الكبيرة بأجزاء النموذج الفارسي من جانب المفكرين الإسلاميين»، ويرى بحق أن الاعتماد الشديد على الأمثال والحكم والسير الفارسية على الإدارة والكتابة في الدولة، وأن الحضارة الفارسية كانت أولى الحضارات التي عرفها العرب خارج جزيرتهم، وأن

تأثيرهم فيها كان أعمق وأنقى، بل إن مفهوم العرب المسلمين عن العلم حيث كانت آثار الأقدمين وتقاليدهم الحضارية دائمًا رائعة ومتفردة حقيقة بالتقليد والاتباع، وإذا طبقنا هذا في المجال السياسي نجد أن ذلك حد من قدرة المفكرين على الإبداع وتركهم في كثير من الأحيان أسرى فن نصائح الملوك الفارسي الأصل[63]، إلا أنه يبين أن رجالا كالعامري والبيروني وعوا نقائض القضية تمامًا، ومع ذلك بقيت المأثورات السياسية الفارسية – رغم كثرة الاستشهاد بها – هامشية نسبيًا[64]. وعلى ذلك يمكن القول أنه إذا كانت الصور المختلفة اليونانية: أرسطية كانت أم أفلاطونية، والصورة الفارسية ما هي إلا لقطات لا تمثل إلا جوانب جزئية قد تزيد أو تنقص، فإننا يجب أن نكملهم بالصورة العربية الإسلامية التي توضح لنا في آن واحد المؤثرات والمصادر الأساسية في ثقافة العامري والأهداف والغايات التي توختها كتاباته.

5- **الصورة العربية الإسلامية:** بالإضافة إلى الصورة اليونانية للعامري، سواء تم التأكيد فيها على الأرسطية أو الأفلاطونية المحدثة، أو الصورة الفارسية اللتين أفاض في بيانهما القدماء والمستشرقون ومن تبعهم في هذه الأحكام.

تظهر الصورة الحقيقية للفيلسوف الأخلاقي والسياسي في كتاباته أولا وبعض الدراسات العربية الحديثة التي تظهره لنا فيلسوفًا عربيًا إسلاميًا. ورغم أن التوحيدي يشيد بيونانيته (ثقافته اليونانية) وكذلك يفعل بدوي وسحبان خليفات في قولهما بأرسطيته تارة وأفلاطونيته تارة أخرى، فإن مينوفي كان صريحًا في القول بأرسطية محاولته في «السعادة والإسعاد...»، وناجي التكريتي في القول بأفلاطونيته. وبينما تدفع نقوله عن المصادر الفارسية مثل «جاويدان خرد» و«خذاي نامه» واستشهاده بمأثورات: أردشير، سابور، أنوشروان، برزجمهر، بل وكتاباته بالفارسية جعلت كوربان وفيدت يتجاوزان القول بيونانيته

إلى القول بفارسيته ليس فقط على المستوى الثقافي بل العرقي، فهو يرجع إلى أصل فارسي أو على أقل تقدير مشبع تمامًا بالتأثير الضخم الذي يمارسه الفرس على العرب.

ويخفف رضوان السيد من حدة هذا القول ويحلله وينفي هذا التأثير، ويجتهد سحبان خليفات ليؤكد على عروبة العامري، ويظهر الاتجاه الإسلامي في كتابات العامري المختلفة فكلها تتجه نحو «الإعلام بمناقب الإسلام» كما يبين الدكتور عبد الحميد غراب ذلك في تحقيقه لكتاب العامري[65].

ويفيض سحبان خليفات في الكتابة عن «العامري فيلسوف عربي»، موضحًا أن «العامري نسبه يصح إلى قبيلة "بني عامر" وإلى جد – من الموالي- يحمل اسم "عامر"»[66]، ويتأكد ذلك من حديثه عن مؤلفات العامري، حين يعرض العناصر الثقافية لشخصية أبي الحسن ابن أبي ذر، حيث يظهر نصوصه بروز: الاتجاه الحديثي. برزت شخصية المؤلف في ثنايا «السعادة والإسعاد» كأنه واحد من علماء الحديث[67] و«الثقافة القرآنية» فقد وردت في الكتاب آيات قرآنية وأسماء أنبياء ومفسرين، يعطي ذكرها مجتمعة صورة عن الثقافة الدينية للمؤلف، فقد ذكر نبي الإسلام ثلاثًا وعشرين مرة، فإذا أضفنا إلى هذه الاستشهادات الكثيرة بالصحابة وعلماء التفسير والمحدثين والفقهاء وآل البيت... خرجنا باستنتاج مفاده أن المؤلف مسلم بالقطع[68]. ويشير إلى الاتجاه الفقهي للمؤلف الذي يكاد يكون أبرز ما يلاحظه المدقق في مادة الكتاب[69]، كما يشير إلى الاتجاه المذهبي لديه الذي يميل إلى الإكثار من ذكر آل البيت، مع التأكيد على ثقافته اللغوية والأدبية وثقافته الكلامية والفلسفية.

والتأكيد على أصل العامري العربي والعناصر الدينية الإسلامية والأدبية العربية في كتاباته - والذي تتفق فيه مع الباحثين السابقين الذين أشاروا إليه - يجعلنا نطرح سؤالا هامًا حول ماهية هذه الصورة الإسلامية للعامري وهل هي صوفية أم كلامية أم فلسفية؟

ولقد أشار خليفات للاتجاه الحديثي والفقهي والمذهبي لديه، إلا أننا نلمح في كتابات العامري تنوع اهتماماته، وهذا ما يشير إليه الكتاب القدامى والباحثون المحدثون.

يعرض التوحيدي لصورة العامري الصوفية، فالرجل قد كتب في التصوف «النسك العقلي والتصوف الملي»؛ الذي رجح مينوفي أنه ربما يكون عين كتابات العامري في التصوف والمتصوفة، أو كتابه في «الحكمة». وقد اقتبس منه التوحيدي فصولا في «المقابسات»، وكذلك فعل مسكويه في «الحكمة الخالدة»، وكذلك فعل مؤلفا «منتخب صوان الحكمة» و«مختصر صوان الحكمة». وجمع خليفات الشذرات الباقية التي ذكرها هؤلاء ونشرها في كتابه. ويشير التوحيدي في «المقابسات» إلى شرح العامري في كتابه هذا، ويؤكد لنا على الناحية الصوفية للعامري في «الإمتاع والمؤانسة»[70]. تتضح لنا هذه الصورة الصوفية من إشارة الكلاباذي في «التعرف لمذاهب أهل التصوف» إلى العامري وكتابه «منهاج الدين» ويقتبس عنه الأشعار[71]، ويتضح من عناوين كتبه في مقدمة «الأمد على الأبد» والتي لم تصلنا، إن بعضها إنما يدور حول التصوف والأخلاق الصوفية؛ مثل «الإتمام بفضائل الأنام»، «الفصول البرهانية للمباحث النفسانية»، «فصول التأدب وأصول التحبب».

وتأتي الصورة الكلامية التي يمكن أن نرسمها للعامري اعتمادًا على كتاباته وتعمق صورته الإسلامية، فقد ناقش كثيرًا من موضوعات علم الكلام وقضاياه وتسيطر الاتجاهات الكلامية على تفكيره وكتاباته كما يتضح من ثبت مؤلفاته ومن عناوين كتبه ومن القضايا التي أثارها ووصلت إلينا مما تبقى من هذه المؤلفات. فقد كتب «الإبانة عن علل الديانة»، و«الإرشاد لتصحيح الاعتقاد»، و«استفتاح النظر»، و«الإعلام بمناقب الإسلام» و«الأمد على الأبد» و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر» الذي حققه سحبان خليفات، و«التقرير لأوجه التقدير»، و«العناية والدراية»، وهو في علم التوحيد، و«الفصول في المعالم الإلهية».

وتوضح هذه العناوين وموضوعات ما عثرنا عليه منها الاتجاه أو الصورة الكلامية للعامري، ويشير خليفات إلى ذلك تحت عنوان الثقافة الكلامية للعامري، اعتمادًا على تحليل «السعادة والإسعاد»؛ الذي ربما لا يوضح هذه السنة لدى العامري.

والحقيقة أن ما نود الإشارة إليه هو أن حديثنا عن الصورة الكلامية ليس المقصود به إثبات انتماء العامري إلى أصحاب الكلام، بل إلى تأكيد الصورة الإسلامية عنه؛ لأنه يتجاوز مناهج هؤلاء في الجدل إلى مناهج البرهان لدى الفلاسفة فهو يعرض لموضوع المعاد في «الأمد على الأبد» بعد أن كثرت فيه شبهات الملحدين واعتراضات الطبيعيين[72] لدى العامري يؤكد الصورة الفلسفية (الإسلامية) كما يتبين في كتاباته المختلفة.

وتتضح الصورة الفلسفية للعامري في استخدامه لمصطلحات الفلسفة وطريقة الفلاسفة واقتباسه أقوالهم واستشهاده بها؛ لا يكتفي فقط بأعلام الفلسفة اليونانية أرسطو وأفلاطون، بل يشير إلى أنبادوقليس وفيثاغورس وفرفوريوس والأفروديسي من اليونان، والكندي والبلخي والفارابي من المسلمين، وهو يرد أصل الفلسفة اليونانية إلى الشرق في «الأمد على الأبد»، ويوضح توجهه الفلسفي في معالجته لموضوعاته عن طريق النظر والبرهان يقول: «وبعد، فإن الله – جل جلاله – وفقني لتصنيف الكتب المقننة في إيضاح المعاني العقلية، قصدًا لمعونة ذوي الألباب على تقرير المعالم النظرية»[73].

مؤلفـات العامـري

يمكن بيان مؤلفات العامري المختلفة: المخطوط منها، والمنشور، والمحقق، لمعرفة إسهامات الرجل ومناحي تفكيره وما أثاره من موضوعات، وقد قدم لنا بنفسه قائمة بمؤلفاته في بداية كتابه «الأمد على الأبد» ذكر فيها عددًا كبيرًا منها، وأشار – كما سنوضح- إلى

بعضه الآخر في كتب أخرى. إننا يمكن أن نلتمس في الكتب القديمة التي أشارت إليه مثل مؤلفات التوحيدي ومسكويه والكلاباذي- مؤلفات أخرى، وسوف نعتمد على ما قدمه العامري أولا، ثم القائمة التي قدمها مينوفي، والتي اعتمد عليها الباحثون اللاحقون، وقائمة أحمد عبد الحميد غراب، وثبت المؤلفات الذي قدمه سحبان خليفات، لبيان قائمة مؤلفات شاملة تعبر عن مناحي تفكير العامري.

يتضح من بيان العامري لمؤلفاته التوجه الفلسفي العقلي، وذلك في بداية كتابه «الأمد على الأبد»، وهو أصلا دراسة لموضوع المعاد، وهو مبحث ديني كلامي، وهدف العامري كما يخبرنا من تصنيف الكتب المقتنة هو «إيضاح المعاني العقلية... ومعاونة ذوي الألباب على تقرير المعالم النظرية»(1). فالفيلسوف يقدم هنا الأساس العقلي النظري للموضوعات الدينية. ويذكر لنا سبعة عشر مؤلفًا(2)، عدا الكتاب الذي يقدمه لنا «الأمد على الأبد»؛ بالإضافة إلى عدد من المؤلفات التي يشير إليها بصيغة الجمع: الرسائل الوجيزة، أجوبة المسائل الدينية، شرح الأصول المنطقية، وتفاسير المصنفات الطبيعية، وكتاباته للأمراء والرؤساء بالفارسية. ويفهم من المجموعة الأخيرة من المصنفات أن معظمها في الأغلب الأعم تلخيصات وشروح وتفسيرات لكتب أرسطو(3)، وهي التي تتناول المنطق والميتافيزيقا وإن كان بالطبع هناك تواجد للأفكار الفلسفية اليونانية في عدد من الكتب الأخرى(4).

وبالإضافة إلى القائمة التي يقدمها العامري لكتبه، يتناول مجتبى مينوفي في الجزء الثاني من دراسته «من الخزائن التركية» كتابات العامري تناولا مستفيضًا(5)، ويورد في مقدمة نشرته «للسعادة والإسعاد...» بعض مقتطفات منها يعرض فيها لتسعة من هذه المؤلفات موضحًا أن سبعة على الأقل منها مؤكدة النسبة إلى العامري، وهناك إشارة بأسماء أربعة عشر كتابًا ورسالة للفيلسوف في بقية كتاباته لا زالت مفقودة، والكتب التي

يذكرها في مقدمة نشرته «السعادة...» منها خمسة ذكرها العامري في «الأمد على الأبد» هي: «القول في الإبصار والمبصر»، و«الإعلام بمناقب الإسلام»، و«الأمد على الأبد» نفسه، و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، و«التقرير لأوجه التقدير»، وهناك أربعة أخرى لم يذكرها العامري في قائمته، اثنان مؤكدتا النسب إليه هما «السعادة والإسعاد...»، و«الفصول في المعالم الإلهية»؛ واثنان لم تؤكدا ولم يتحقق الباحثون من صحة نسبتهما إليه وهما: «كتاب في الحكمة» وهو مخطوط بمكتبة أسعد أفندي في السلمانية ومجموعة تحت رقم 1933 (من ص65 إلى 109) بدون ذكر اسم المؤلف، ذكره مينوفي في دراسته «من الخزائن التركية» ويرجح دون تأكيد نسبته إلى العامري.

«كتاب السعادة وقانون اليونان» فارسي، يضم النصائح اليونانية التي كتبت بأمر كسرى أنوشروان الساساني، توجد منه نسخة خطية، وقد طبع منه – خاص بروايات دار ابن هرمزديار، وهناك طبعة حجرية طبعت في بومباي بالهند، له ترجمة إنجليزية ذكر فيها أن مؤلف هذه الرسالة «أبو الخير أمري»، ولا يؤكد مينوفي هل هذا تحريف لاسم العامري؟ وهل الكتاب له أم لا؟

وقد أشار الدكتور أحمد عبد الحميد غراب في دراسته التي يقدم بها تحقيق «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى قائمة العامري في «الأمد على الأبد»، وأضاف إليها عدة كتب أخرى هي: «مناهج الدين» الذي أشار إليه واعتمد عليه واقتبس منه الكلاباذي، و«شرح كتاب البرهان» و«شرح كتاب النفس». وقد ذكره العامري في «الإبصار والمبصر» و«الفصول في المعالم الإلهية»، ويذكر أنه في علم الكلام، ثم «السعادة والإسعاد...» الذي نشره مينوفي[6].

ويذكر لنا خليفات – اعتمادًا على الدراسات السابقة – قائمة مكتملة إلى حد كبير بمؤلفات العامري، بها أسماء الكتب والرسائل التي ذكرها العامري في قائمته (ثمانية عشر

عنوانًا)، بالإضافة إلى سبعة مؤلفات أخرى ليقدم لنا خمسة وعشرين مؤلفًا. والسبع مؤلفات التي يضيفها هي: شرح كتاب البرهان لأرسطو، شرح كتاب المقولات، وهما مما أشار إليه العامري في «الأمد على الأبد» وإن لم يذكرهما بالاسم، و«الفصول في المعالم الإلهية» وقد أشار إليها مينوفي، وشرح كتاب «النسك العقلي والتصوف الملي»[7]، و«منهاج الدين» الذي أشار إليه غراب. ويذكر خليفات أنه لا دليل على نسبة هذا الكتاب إلى العامري غير ما ذكره الكلاباذي[8]، و«كتاب في الحكمة» ذكره مينوفي وخليفات. ونتساءل: ألا توجد أية علاقة بين هذا المؤلف وبين «كتاب السعادة وقانون اليونان»؟ تحتاج هذه المسألة إلى مقارنة النصين، وأيضًا «السعادة والإسعاد...» الذي أكد خليفات نسبته إلى مؤلفه، ونشره مينوفي مصورًا دون تحقيق عام 1957.

وتأتي قائمة خليفات بزيادة عنوانين على ما ذكره مينوفي، أحدهما هو ذكر «النسك العقلي» مرتين، الأولى باسم «النسك العقلي والتصوف الملي»، والثانية باسم «شرح النسك العقلي والتصوف الملي». ومصدر القول بكتابين للعامري هو ما جاء في مقابسات التوحيدي عن هذا الشرح، وإن كان من الصعب التأكد من أنه – أي العامري- قد دون هذا الشرح، ولم تشر هذه القائمة إلى كتاب «السعادة وقانون اليونان»، حيث لم يتحقق الباحث من صحة نسبته إلى العامري. ويمكن أن نضيف هذا العنوان وكتاب «التوحيد والمعاد» الذي اعتبره موضوعًا من «العناية والدراية»، وعلى ذلك يمكن تصنيف مؤلفات العامري ببيان المفقود منها والموجود، المخطوط منها والمنشور، مع بيان التحقيقات العلمية للتحقق منها وموضوعه ومحققه.

أولا: مؤلفات العامري المنشورة والمحققة:

تتناول أولا مؤلفات العامري الموجودة مخطوطة كانت أو كتب منشورة ومحققة مع بيان بمحتويات هذه المؤلفات وارتباطها بمصادر ثقافة العامري وتوجهه، وموضوعات هذه الكتب ومجالاتها سواء كانت في المنطق أو الميتافيزيقا أو الأخلاق والسياسة.

1- المؤلفات المنطقية:

أ- تفسير كتاب البرهان: يخبرنا المؤلف في حديثه عن مؤلفاته، عن رسائله في شرح الأصول المنطقية، وإن كان لم يحدد لنا هذه الشروح، رغم أنه قد أوضح لنا في «الإبصار والمبصر» أن له شرحًا للبرهان، وموضوعه الذي عالج «رؤية العقول الصحيحة لحقائق المعاني الكلية» وما يصح الاعتماد عليه من الأقوال الصادقة بحسب المنطق وما لا يصح الاعتماد عليه، وذكر القوانين المنطقية(9).

ب- شرح كتاب المقولات: وهو شرح على المقولات الأرسطية تبقى منه بعض الشذرات وقد نشرت مرتين: نشرتها م. توركر M. Turker في المجلد الثالث من مجلة Arastima التركية 1965، وأعاد خليفات نشرها 1989 في رسائل العامري وشذراته الفلسفية(10).

2- المؤلفات الكلامية:

أ- الإعلام بمناقب الإسلام: وهو كما يتضح من محتوياته – في طبعته المحققة التي قدمها أحمد عبد الحميد غراب 1967- يتكون من افتتاحية ومقدمة وعشرة فصول وخاتمة، وهو كتاب «اشتمل على جمل ما اختص به الإسلام من المناقب العلمية»، وهو يبين لنا مزايا الإسلام بالمقارنة مع غيره من الأديان، في المقدمة يبين لنا ما يحتاج من

علوم ومعارف نظرية وعملية، فالمعرفة الصحيحة هي ما تمكن الإنسان من القيام بأعمال نافعة.

يتناول في الفصل الأول «القول في ماهية العلم **ومراتبه وأنواعه**» ويعرض فيه تعريف العلم وتصنيف العلوم، التي يقسمها إلى: فلسفية ودينية، وهو يدافع عن العلوم الفلسفية دفاعًا حسنًا[11]، ويرى أن دراسة هذه العلوم تحقق للإنسان كمال إنسانيته، وذلك لأنه يحقق عن طريقها هدفين هما معرفة الموجودات والسيطرة عليها، وأن من ضبط العلوم الفلسفية فقد سعد بـ«الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية»[12]، ودراسة العلوم الفلسفية تربي في الإنسان عقلية نافذة لا تقبل قضية بدون دليل، ولا دعوى بدون برهان ومن ثم تحرر من وصمة التقليد» وينتقل إلى العلوم الدينية الإلهية التي تحقق نيل السعادة، ويخصص الفصل الثاني للقول في «الإبانة عن شرف العلوم الملية»، والثالث القول في «فضائل العلوم الملية»، ويخصص هذا الفصل للحديث عن علوم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام، والحديث عنده هو علم الأخبار، والفقه هو علم السياسة، ويعتمد على الكتاب والسنة وعلى الرأي والقياس.

ويرى أن وجود الفقهاء ضرورة من ضرورات الحكم والسياسة، لأن الحوادث **المتجددة تحتاج** إليهم لوضع التشريعات المناسبة ورد هذه التشريعات إلى أصول الدين[13]. ثم يتحدث عن المزية الثقافية للإسلام «القول في فضيلة الإسلام بالإضافة إلى المعارف» ويتناول «القول في معرفة أركان الدين» في الفصل الرابع.

والدين عنده هو سياسة ومجتمع وتاريخ، فهو يقارن بين الأديان المختلفة، ويرى أنها لا تشترك فقط في العقائد والعبادات والمعاملات والحدود، بل في العنصر السياسي والتاريخي، فهي «الأديان الستة التي لها خطط وممالك» أي أن كل منها كون مجتمعًا وأقام دولة. وفي الفصلين الخامس والسادس يعرض للقول في فضيلة الإسلام بحسب الأركان

الاعتقادية والعبادية، وفي الفصل السابع يتناول القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك، حيث يناقش العلاقة بين الدين والدولة، القوة الروحية والسياسية في الإسلام. ويوضح العامري في هذا الفصل ناحية تتصل بموضوع دراستنا وهو العلاقة بين السياسة والأخلاق، فالسياسة الحقة هي التي تقوم على الأخلاق الفاضلة. وقد عالج روزنتال Rosenthal هذه العلاقة في دراسته «الدين والدولة عند العامري» في حوليات الإسلام 1956[14].

ويتحدث في الفصل الثامن «القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعاية» عن مواطني الدولة الإسلامية ومعاملتهم. وفي التاسع «القول في فضيلة الإسلام بحسب إضافته إلى الأجيال» أي الجنسيات والقوميات التي دخلت الإسلام. ويعرض في الفصل العاشر والأخير ما سبق التفصيل فيه في الفصول الثلاثة الأولى والقول في فضيلة الإسلام بالإضافة إلى المعارف» ويرد في الخاتمة على الشبهات الموجهة ضد الإسلام ويناقشها مفندًا.

ب- الأمد على الأبد: حققه مع دراسته بالإنجليزية أورت ك. روسن، مع مقدمة لجلال الدين مجتبى، ونشر ببيروت سنة 1979، وهو ثالث كتاب ينشر للعامري، وقد اعتمد عليه الباحثون اعتمادًا كبيرًا لبيان ثقافة العامري الفلسفية ومصادرها، فالكتاب رغم أن موضوعه المعاد وهو موضوع ديني كلامي، إلا أن المؤلف يستشهد بأقوال الفلاسفة يقول: «رأينا أن نذكر الجمل من مذاهب المتسمين بالفلاسفة، المشهورين منهم بالحكمة الإلهية، وأن نصف دعاوى أئمتهم في التوحيد ونومئ إلى مجامع مذاهبهم في المعاد»[15].

وهو في هذا الكتاب يرجع المذاهب الفلسفية اليونانية إلى أصولها الشرقية[16]، ويتحدث عن مذاهب أنبادوقليس وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وهي الأفكار التي نقلها عنه صاعد الأندلسي في «طبقات الأمم» والشهرزوري في «تاريخ الحكماء». ويوضح لنا

العامري سلسلة نسبه الفلسفية وتتلمذه على البلخي[17]. ويوضح الكتاب ثقافة العامري واهتمامه بعلم الكلام، يقول: «استخرت الله في تصنيف مجرد لنعته مؤكدًا بالأدلة الواضحة الصادقة عليه، وسميته "الأمد على الأبد" وتحريت به رب الأحد الصمد»[18].

ج- **التقرير لأوجه التقدير**: وقد حققه ونشره مع نصوص أخرى سحبان خليفات في «رسائل العامري وشذراته الفلسفية» 1988، ويناقش فيه تصنيف الحوادث تحت مقولة: الواجب والضروري، أو: الجائز والممكن. والكتاب يدور حول ثلاث مسائل رئيسة، الأولى: إثبات الواجب الممكن، والصلة بين هذا البحث المنطقي وموضوع حرية الإرادة الإنسانية. الثانية: أقسام الممكن، الثالثة: تعريف **الممتنع** وبيان أقسامه، والقسم الأول أقرب إلى بحث أرسطو في مقولة الجهة، وأن البعض يرجع مصدر العامري في ذلك **إلى** عبور المسائل للفارابي التي تتشابه مع مقدمة «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، وانتهى العامري في كتابه إلى حل مسألة حرية الإرادة بالقول بخضوع جانب من الفعل للضرورة، وآخر لإرادة الفاعل الحرة.

د- **إنقاذ البشر من الجبر والقدر**: وقد نشر في «رسائل العامري وشذراته الفلسفية»، وهو يتناول موضوع حرية الإرادة أو خلق الأفعال، وهو من أهم موضوعات علم الكلام. ويتناول الفعل الإنساني وماهيته، وهل هو ممكن أو ضروري أو **ممتنع**. ويبين أقسام الفعل الإرادية والضرورية، وأسبابه الجوهرية والعرضية وأنواعه، ثم ينتقل إلى بيان معنى الضرورة والحرية والفعل، لينتهي إلى القول كما في «التقرير لأوجه التقدير» إلى أن الفعل تجسيد للعلاقة بين الضرورة والحرية، ويمكن أن يندمج هذا الكتاب وسابقه أيضًا في إطار المؤلفات الأخلاقية التي سنتناولها فيما بعد إلا أن العامري يعالجها هنا معالجة كلامية.

هـ- الفصول في المعالم الإلهية: يعرض العامري في كتابه لعدة موضوعات في عدة فصول، حيث يتناول أولا مراتب الموجودات التي يقسمها إلى خمس، أولها: الله الموجود بالذات، ثانيها: الموجود بالإبداع: أي العلم والأمر (العقل الكلي) وثالثها: الموجود بالخلق (النفس الكلية)، ثم: الموجود بالطبع، وخامسها: الموجود بالتوليد، أي بالتكوين. ويتناول في الفصل الثالث النفس الكلية ويحدد خواصها: الإلهية والعقلية والذاتية، ثم يتحدث عن العقل وهو جوهر لا يتجزأ لأنه ليس بجسم، والعقل الكلي هو العقل الأول الكامل، ويتحدث عن العقول الثواني أو السفلية، التي تتطلع للعقول العلوية، ثم يعرض للنفس والطبيعة ويتناول طبائع الموجودات، ويوظف العامري هذه التصورات في إطار نظرية أرسطو في النفس، وينتقل العامري من الحديث عن طبيعة تصور النفس الذات الإلهية إلى الحديث عن الصور التي يمكن أن تحصل عليها النفس من تلك الذات، ثم يعرض لأدلة خلود النفس وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة»[20].

3- المؤلفات الطبيعية:

أ- الإبصار والمبصر: أشار إليه ونشره باول كراوس في مجلة المشرق 1937، وهو من أوائل أعمال العامري المنشورة، وقد قام خليفات بدراسة وتحقيق هذه الرسائل تحقيقًا علميًا ونشرها 1988[21].

ب- الأبحاث عن الأحداث: وهو عمل يتناول تأثير القوة الإلهية السارية من العالم العلوي إلى العالم السفلي، وعالج هذا الكتاب أيضًا اتصال الطب والتنجيم بالقوة السارية من العالم العلوي. وقد عثر خليفات على نص من هذا الكتاب الذي يشير إليه العامري في «التقرير لأوجه التقدير» ونشره ضمن «رسائل العامري وشذراته الفلسفية».

ج- الأبشار والأشجار: وهو كتاب في النباتات، أشار إليه العامري أيضًا في «التقرير لأوجه التقدير»، ونحن نشير إليه هنا باعتباره دراسة في الطبيعيات، رغم أن الكتاب نفسه مفقود لم نعثر عليه حتى الآن.

4- المؤلفات الأخلاقية والسياسية:

عالج العامري كثيرًا من موضوعات الأخلاق والسياسة في العديد من كتبه، وربما نجد في بعض كتبه المفقودة هذا الاهتمام، خاصة «الإتمام لفضائل الأنام» وغيره من كتب أخرى تناولناها في سياق حديثنا في دراساته الكلامية، وهي تدور حول موضوعات حرية الإرادة والفعل الإنساني مثل: «التقرير لأوجه التقدير»، و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر»، وكذلك في بعض الكتب المنسوبة إليه، بالإضافة إلى كتابه الهام «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية» الذي سوف نتوقف لنعرض له بالتفصيل بعد الإشارة إلى كتبه الأخلاقية والسياسية الأخرى وهي:

أ- النسك العقلي والتصوف الملي: وقد أشار كثير من القدماء إلى هذا الكتاب وأخذوا عنه، ومن هنا فقد حظي بشهرة أكثر، فقد نقل كثيرًا من محتوياته التوحيدي في «المقابسات»، ومسكويه في «الحكمة الخالدة»، وصاحب «مختصر صوان الحكمة». ويتناول الكتاب موضوعات النفس والوحي والفيض، وهو مكون من عدة مقالات عالج فيها «أثر البواعث النفسية في أفعالنا الاختيارية»، وهو يرى في هذا الكتاب، كما يخبرنا التوحيدي، أن شرف الإنسان هو الفوز بالسعادة العظمى، وأنه عن طريق الزهد والتنسك يستطيع تحصيل هذه السعادة. وقد جمع خليفات نصوص هذا الكتاب ونشرها في رسائل العامري[22].

ب- كتاب الحكمة: وهو من الكتب التي تنسب إلى العامري، ويتساوى القول بصحة نسبتها إليه أو خطأ ذلك، ومن حسن الحظ أن هناك مخطوطا من هذا المؤلف يخبرنا مينوفيي بوجوده في مكتبة أسعد أفندي باستنبول تحت رقم (ص69- 109)، وإن كان المخطوط بدون ذكر اسم المؤلف، فإن مينوفي يرجح كونه للعامري.

ج- كتاب السعادة وقانون اليونان: يشير إليه مينوفي ويحدد لنا موضوعه وهو النصائح الأخلاقية والسياسية التي أمر بها كسرى أنوشروان، وقد طبع في بومباي بالهند وله ترجمة تنسب إلى أبي الخير أمري، والتساؤل هنا حول هوية المؤلف وهل هو العامري؟

د- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية: أهم كتب العامري في الأخلاق والسياسة. وقد خصصنا الفصل القادم لعرض الكتاب ومناقشة أهم ما طرحه من أفكار على ضوء الفكر الأخلاقي والسياسي العربي والإسلامي.

ثانيًا: الكتابات المفقودة:

تذكر لنا المصادر القديمة والدراسات الحديثة أربعة عشر مؤلفًا لا تزال مفقودة، وقد تكشف الأيام عن وجود نسخ منها، وهي صحيحة النسب للعامري؛ الذي أشار إلى عشرة أعمال منها في «الأمد على الأبد». وأشار إلى إحداها ضمن كتاب «التوحيد والمعاد»، ويفهم من مقابسات التوحيدي وجود عمل منها، ويذكر الكلاباذي إحداها للعامري، ويمكن أن نشير إلى موضوعات هذه المؤلفات المفقودة وهي:

أ- الإبانة عن علل الديانة: ويعرض خليفات ضمن المؤلفات الميتافيزيقية التي يقسمها إلى ثلاث مجموعات، الأولى يعرض فيها مذهب أرسطو، والثانية يوضح فيها مذهبه الأفلاطوني المحدث، والثالثة قضايا فلسفة الدين، ومنها «الإبانة» وإن كنا نميل إلى اعتبارها أقرب إلى علم الكلام.

ب- الإتمام لفضائل الأنام: وهو أيضا عمل أقرب إلى علم الكلام مثل: «الإعلام بمناقب الإسلام» و«الإبانة عن علل الديانة» و«الأمد على الأبد»، وإن كان موضوعه يتعلق بالأخلاق في إطار المنهج الكلامي، حيث عالج العامري فيه العلاقة بين النظر والعمل وهي من أهم موضوعات علم الكلام وهو موضوع سبق أن عالجه في «الإعلام».

ج- الإرشاد لتصحيح الاعتقاد: ويتضح موضوعه من عنوانه، وهو أيضا يدور حول الدفاع عن العقيدة، ويندرج أيضا مع المؤلفات السابقة في إطار مؤلفات العامري الكلامية التي نستطيع من خلالها تقديم صورة واضحة عن الكتاب وموضوعه وأبوابه، حيث عالج الذات الإلهية وصفاتها.

د- استفتاح النظر: وهو على ما نعتقد يناقش قضية النظر والعمل وإن كنا لا نملك أية بيانات عن موضوعه.

هـ-الإفصاح والإيضاح: وقد أشار إليه في «الأمد على الأبد» ويندرج مع بقية مؤلفاته كما يخبرنا في إطار إيضاح المعاني العقلية لمعاونة أولي الألباب على تقرير المعالم النظرية.

و- التبصير لأوجه التعبير: ذكره في «الأمد على الأبد» وأشار إليه كل من كتب مؤلفات العامري دوون بيان لموضوعه، ولا نملك الحديث عن محتواه حتى تكشف لنا الأيام عن مخطوطاته.

ز- فصول في التأدب والتحبب: وهو أقرب إلى كتب الأخلاق والسلوك والتصوف كما يتضح من قوله «التأدب والتحبب».

ح- في تحصيل السلامة عن الحصر والأسر: تحدث عنه العامري ضمن مؤلفاته في «الأمد على الأبد».

ط- الفصول البرهانية في المباحث النفسانية: ذكره في «الأمد على الأبد»، وفي «التقرير لأوجه التقدير»، ويبين موضوعه وهو الفيض الذي يدفع بالقوة الإلهية، من العالم العلوي إلى العالم السفلي، وعن المعاني العقلية التي يتحدد ظهورها في العالم السفلي.

ي- الإبشار والأشجار: وقد ذكره في «التقرير لأوجه التقدير» وهو كتاب يبحث النباتات والأشجار، حيث يعالج فسيولوجيا النبات وارتباطها بالوظيفة.

ك- منهاج الدين: وهو كتاب في التصوف يشير إليه الكلاباذي في الفصل الحادي والثلاثين من كتابه «التعرف» واقتبس منه أشعار الصوفية.

ل- **شرح كتاب النسك العقلي والتصوف الملي:** ذكره التوحيدي، وأشار إليه خليفات؛ الذي يميل إلى القول بأنه غير مدون، ويبدو أنه أحاديث أو روايات للعامري في المجالس الأدبية المختلفة حول كتابه.

م- **التوحيد والمعاد:** ذكره خليفات ضمن المؤلفات الميتافيزيقية، وإن كان يرجح كونه جزءا من «العناية والدراية» يورد فيهما خلاصة مذهب أرسطو، ونظرا لفقد الكتاب؛ فلا يوجد لدينا أي دليل على انفصالهما أو كونهما عملا واحدًا، وإن كنا نرجح من عنوانه أنه أقرب إلى علم الكلام، حيث يتناول اثنين من أهم موضوعات العلم: التوحيد والمعاد.

ن- العناية والدراية: وهو يرتبط بالكتاب السابق كما يخبرنا العامري في «التقرير لأوجه التقدير»، يعرض فيهما مذهب أرسطو، يقول في «الأمد على الأبد»: أما مذهب أرسطو فقد أوردنا جملته في كتابنا الملقب بالعناية والدراية، وهو اختصار لمذهب أرسطو الميتافيزيقي، ويبحث فيه علاقة الإنسان بالذات الإلهية، وهو مثل سابقه أقرب إلى علم الكلام، وإن كان المؤلف يستعين فيه بآراء أرسطو لتوضيح العناية والغائية.

أولا: أقسام الكتـاب:

يحدثنا العامري في القسم الأول من «السعادة والإسعاد...» عن تقسيم السعادة إلى: إنسية وعقلية، ويبين لنا أن كل منهما ينقسم إلى «مطلقة»؛ وهي التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات، و«مقيدة» وهي التي يفعل صاحبها الأفضل على قدر حاله، موضحًا أن الأولى وهي موضوع الدراسة لدى الفلاسفة لا الثانية: المطلقة لا المقيدة، ويناقش هل السعادة الإنسانية والسعادة العقلية منفصلتان (مستقلتان) أم هما موضوع واحد؟ وهل كل واحدة منهما تامة أم إحداهما ناقصة؟ وهو يعلي من شأن السعادة العقلية الخاصة بالنفس الناطقة النظرية على السعادة الإنسية الخاصة بالبدن وبالنفس البهيمية الشهوانية[1].

ويعرض لأقوال القدماء في تعريف السعادة الإنسية بـ: اللذة أو اليسار أو الكرامة، ونقد أرسطو لهذه التعريفات. فالسعادة مطلوبة لذاتها أما حسن الفعال وكل فضيلة وكذلك اليسار والكرامة؛ فإننا نريدها من أجل غاية هي السعادة. وعلى ذلك فهو ينفي أن تكون اللذة هي السعادة، فاللذة كثيرًا ما يصحبها الأسى، ثم يعرض لقول أفلاطون في السعادة وأنها الحياة الفاضلة الخالية من الشرور، ويذكر ما قاله أرسطو في السعادة الإنسية وبما تقوم، فالسعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة، والفضيلة عنده تكون بنطق، والكاملة هي التي تكون في جميع الأفعال على الفضيلة في جميع الأوقات والأحوال.

ويوضح لنا العامري كيف تكتسب السعادة وبم تحصل، مؤكدًا على ضرورة عملية التربية وأهمية المربي، ويناقش لم وقع الناس في الشقاء والكل يهرب منه، ولم فاتتهم

السعادة والكل يطلبها، اعتمادًا على نظرية أفلاطون في تقسيم النفس- وهي النظرية التي أثرت على معظم الفلاسفة المسلمين- فإذا خضعت الدنيا (الشهوانية الغضبية) للعليا، حدثت السعادة وإلا فالشقاء[2]، ويستشهد بأقوال أنبادوقليس[3] لتأكيد هذا المعنى، فالسعادة مرتبطة أساسًا بالعقل. يتضح ذلك في الفقرة التي يتحدث فيها عن علاج الآفات المؤدية إلى الشقاء المانعة من السعادة، والتي يجملها في سببين: الجهل والجور، وعلاج الجور تعود الصبر، وعلاج الجهل اكتساب المعرفة. ويفيض في بيان ما يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح حاله، وهو معرفة: الخير والشر، النافع والضار، الجميل والقبيح، اللذة والأذى.

ويفيض في الحديث عن الخير والشر، ويعرف الخير كما يعرفه أرسطو في بداية «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهو ما يتشوق إليه الكل، ثم يتحدث عن أقسام الأشياء، وبيان الخير المطلق والشر المطلق، وبيان ما ليس بخير ولا بشر.

ويتناول أقسام الخيرات وهي ثلاثة: خيرات تكون في البدن (مثل الصحة والقوة والجمال)، خيرات تكون في النفس (مثل أن يكون الإنسان عفيفًا شجاعًا عادلا)، وخيرات خارج البدن والنفس (مثل أن يكون للإنسان ثروة وأصدقاء).

ويقسم الخيرات إلى: خيرات عظيمة وخيرات صغيرة، الأولى التي تكون منفعتها عظيمة مثل: الرئاسة والثروة والشجاعة، والصغيرة هي بخلاف ذلك، ثم يتحدث عن الخير الأساسي الذي هو أولى بمعنى الخير، وهو الخير الذي يكون في النفس، والذي يراد لذاته لا من أجل شيء آخر، وسائر الخيرات هي أدوات أو وسائل إلى هذا الخير، وبعد أن يقدم عدة تعريفات للخير والشرير، والنافع، واللذة، والساذج، والسليم، يأخذ في الحديث عن اللذة.

ويعرض لأقسام اللذات سواء منها الجسمانية أو النفسانية، وكل منها أقسام: الأولى منها «الطبيعية الضرورية» و«الطبيعية وليست ضرورية» و«ما ليست طبيعية ولا ضرورية»، والنفسانية هي التي يختص بها الفكر، ومقابل اللذة الألم، أو ما يطلق عليه الأذى، حيث يتحدث عن الأشياء المؤذية والمؤلمة، ويفيض في بيان ذلك اعتمادًا على أقوال جالينوس في اللذات والآلام التي أثرت كثيرًا على فلاسفة الأخلاق المسلمين[4]. ويتحدث عن اللذة ما هي وأنواعها، واللذة الخاصة بالإنسان وهي لذة المعرفة، ويفيض في بيان العلة في لما صار للإنسان لذات مختلفة وهو أن للإنسان ثلاثة نفوس: الشهوانية والغضبية والناطقة، ولكل منها لذة تناسبها أعلاها هي اللذة العقلية المعرفية.

ويبين العلة في ميل الناس إلى اللذات الجسمية وفي هروبهم من اللذات الناطقة، فإن الكثير منهم لم يذوقوا لذة المعرفة فيعرفونها، ومن عرف لذة المعرفة يصبر على ما هو أمامها من الكذب والتعب والخطر حتى يصل إليها، ويبين أن لذة المعرفة ألذ من سائر اللذات، فإنما هي لذات بالعرض لأنها أشفية (علاج) من الأحزان، ويؤكد لنا أنه ليس كل لذة بخير، ومع ذلك فمن غير الجائز أن نقول بأن اللذات ليست بخير على الإطلاق.

ويلي القول في ماهية اللذة والألم نقد أرسطو لآراء أصحاب مذهب اللذة، وذلك لاقتصارهم على اللذة الحسية البدنية. وقد حسم نقد أرسطو لهم توجه الأخلاق اليونانية نحو نظرية السعادة التي تابعه فيها المشاءون العرب في العصور الوسطى، بينما في العصر الحديث وبعد ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو، احتدمت الإشكالية من جديد بظهور كتاب إسماعيل مظهر «فلسفة اللذة والألم» الذي ينتصر فيه لأخلاق اللذة[5].

ويقدم العامري عدة حدود (تعريفات) للذة وانتقادات أرسطو لها، ثم يقدم الحد الذي حد به أرسطو اللذة من بعد ما ناقض هؤلاء. ويفيض في بيان خاصية اللذة، ويقدم لنا ما أطلق عليه حساب أفلاطون للذات، وبعد ذلك يتناول «السعادة القصوى» ما هي وكيف

تكتسب من قول أفلاطون وأرسطو، ثم يناقش هل يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الأولى، ويذكر الآفات المانعة من السعادة القصوى ومن استتمامها ويعددها لنا.

يخبرنا العامري في مقدمة القسم الثاني من كتابه – والذي يدور حول الفضيلة- بالهدف من هذا القسم ومهمته، ويعرض العوارض التي تعرض للإنسان في حياته، موضحًا المحمود منها والمذموم، ويوضح علاقة الذميم من هذه العوارض ويحدثنا عن الفضيلة، الموضوع الأساسي لهذا القسم، وأقسامها، حيث يتابع التمييز الأرسطي بين الفضيلة الخلقية والعقلية، يعرض للفضيلة الخلقية وتعريفها، ويقدم التعريف الأوسط الشهير للفضيلة باعتبارها توسط، ويشرح ويفسر هذا التعريف موضحًا الفضيلة حال لأزمة للإنسان بإرادة توسط مضاف إلينا، ويشرح كل مفردة من مفردات هذا التعريف، ثم يتحدث عن الرذيلة، ويبين أن كل الفضائل والرذائل مكتسبة «وأنها ليست لنا بالطبع ولكنها فينا بالطبع» ثم يبين كيف تكتسب الفضائل والرذائل وأن الأخيرة لا يمكننا الإقلاع عنها مكتسبة أو غير مكتسبة[6]. ثم يتناول الفضائل بعد ذلك ويعرض لها بالتفصيل بحيث يميزها عن غيرها، ويفرق بينها وبين أحوال قريبة منها، فيتحدث عن العفة ويبين الفرق بين العفيف والضابط، وبين المتأدب وذوي الفضيلة الكاملة، ثم القول في الشره والانضباط، والقول في كلال الشهوة، والقول في الحض على العفة، مستشهدًا بكلام سقراط وأفلاطون وأقوال أهل الحكمة مثل: فيثاغورس والإسكندر وهوميروس.

ويتحدث بعد ذلك عن الحرية وهي عنده «توسط في إعطاء الأموال وأخذها» وأنه لا يجوز أن يكون الحر غنيًا، لأن الغني شرير وخسيس وشقي، وأن الحريص ليس بغني وإن كثر ماله، ثم يتحدث في صفة الغني بذكر ما جاء من كلام أهل الحكمة: أفلاطون وابن المقفع – الذي يستشهد به كثيرًا – ثم يتحدث عن الرفيع الهمة وهو يزيد على ذي الحرية

بكثرة ما ينفق، والدنئ الهمة والمتبذخ، ويعرض لنا حكايات «طريفة» في كبر الهمة، ثم يتحدث عن محبة الكرامة والمفرط في محبة الكرامة، والمتصلف (وهو المتكبر)، والوضيع، مع عرض لمجموعة حكم منثورة في هذا الباب.

ويتناول بعد ذلك الشجاعة، وهي من الفضائل الأساسية التي أخذ بها الفلاسفة المسلمين، فيتحدث عن: الشجاعة العامة والخاصة، والنجدة، وهي توسط بين الفزع والجرأة، ويفيض في الحديث عن الشجاعة، وكيف تظهر، والسبب المولد للشجاعة، والتمييز بين الشجعان والمتشبهين بالشجعان، ثم يتحدث بعد ذلك في الجبن، وفي التفحم، وفي الهم، ويفرق بين الهم والمخافة، ويتحدث في الرحمة والحسد، ولواحق الحسد والحسود، وما جاء في كلام أهل الحكمة في ذلك.

ويعرض بعد ذلك للغضب والفرق بين الغضب والهم، وبين الغضب والحرد، ويبين الغضب وما هو، والحرد وما هو، ثم يعرض لكلام الحكماء في الغضب، ثم يتحدث عن الحلم وقول أفلاطون فيه، والحيلة في اكتسابه، ويعرض لمنثور كلام أهل الحكمة في الغضب والحلم، ويعرض للبغضة ويعرفها ما هي، وفواعل وأسباب البغضة والعدا، والحذر من العدو، والتحذير من المعاداة.

ويستفيض في الحديث عن المحبة وأقسام المحبات، والفرق بين المحبة والصداقة، وفي أن المحبة ضرورية في الحياة، وأن كثرة المحبات طبيعية، وأنواع المحبات: الخير واللذيذ، والنافع. ويعرض بعد ذلك للواحق المحبات الذاتية وخواصها، والعرضية وخواصها، ثم يتناول الصداقة، وهل يحتاج السعيد إلى أصدقاء، وأسباب الصداقة وأقوال الحكماء فيها، ثم يعرض للمعاشرة وأنها ضرورية في الحياة، وما يجب للآباء والأمهات من حق العشرة والمحمود والمذموم منها، والمداعبة والراحة، ويعرض للكبير النفس والعدل، وفي نهاية القسم يقدم لنا الوصايا الجامعة تلخيصًا لما جاء في هذا القسم.

وينتقل العامري في القسم الثالث من الأخلاق إلى السياسة ويتناولها تحت اسم «الإسعاد»[7]، فهو هنا يعبر أصدق تعبير عن التقليد الذي يربط بينهما ربطًا وثيقًا، ويعرض للإسعاد وطريقته، وما تقوم به ويفيد منه، وسبيل الاحتراز مما يثبط عنه، ووجه العلاج فيما ينكب منه، ويبدأ القول في «الإسعاد» وهو قيام السائس بما يسعد المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس باكتسابهم الخيرات الإنسية: العفة، الشجاعة، الحكمة، والعدل، والتي توصل إلى الخيرات الإلهية، فالغرض الأقصى عند العامري هو استكمال الهدف الذي خلق الإنسان له وهو العقل المدبر للإنسان.

ويتحدث عن طريق الإسعاد وهو السنة المسنونة، الشريعة، ويتبين أن الطريق واحد، وأنه ليس يجوز أن يكون أكثر من واحد، وأنه متبع لا مخترع، ويتبع ذلك القول في السان (المشرع) وأنه ليس يجوز أن يكون واحدًا من الجملة، وأن السنة غير نافعة بذاتها للجملة دون السائس، ثم يبين ضرورة السائس، ويحدثنا عن الصفات الواجب توافرها في السائس، ويناقش جواز انتظام رئاسة واحدة برئيسين وهو قول الفارابي الذي يشير إليه بقوله (قال بعد الحدث من المتفلسفين). ويرفض العامري هذا الرأي، فلا يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد، فمن لا رأي له لا يستحق الرئاسة، ويبين أهمية الأساس الأخلاقي للحكام، وضرورة أن يتحلى الحكام بالصفات الأخلاقية، ويؤكد أن الرئيس إذا لم يكن فاضلا فإنه لا ينفع ويضر مع ذلك المضرة العظيمة، ويتناول بعد ذلك القول عن كيفية الإسعاد وكيفية السياسة، وبيان المعنى (الهدف) الذي جعل الملوك له من كلام الفرس حيث يورد كثيرًا من أقوال أنوشروان، فيتحدث عن أقسام الرعايا وأنواع السياسات، مستعينًا بأقوال أفلاطون وأرسطو.

ويتحدث عن العدل وبيان أنه ضروري وطبيعي في الحياة، فيذكر أولا العدل ما هو، وأقسام العدل، والأفضال والجنايات وأنواعها، والعقوبات التي تلزم عنها، والجور، والأسباب الباعثة عليه، ثم إبانة شرف العدل وعلو الانتفاع به، وخساسة الجور وعظيم المضرة به، وإبانة صفة الجور وخسته بصفة حال الجائر، وإبانة فضل العدل بصفة العادل، اعتمادًا على كلام أفلاطون وأرسطو، ثم يذكر أقوال جاءت عن العدل للنبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه[8].

ويخصص العامري القسم الرابع من كتابه لأقسام الرئاسات (الحكومات) وأصناف المدن. والرئاسة عنده إما أن تكون طبيعية أو عرضية، عامية أو خاصية، شريفة أو خسيسة، والرئاسة تشرف بأسباب يعددها لنا، إحداها شرف الرئيس وفضله، والآخر شرف المرءوسين أو كثرتهم، والثالث أن تكون جارية على نفع المرءوسين واستصلاحهم. ثم يتحدث عن أقسام الرئاسات وزوالاتها (فسادها) اعتمادًا على تصنيف أرسطو للحكومات الصالحة والفاسدة وهي ثلاثة أنواع:

أولها الملكية: وفيها الملك إما أن يكون صالحًا أو فاسدًا، والصالح غرضه تحقيق ما هو خير لمن يكون تحت رئاسته، و«التغلبية» فالملك الردئ يصير متغلبًا، وغرض المتغلب ما هو خير لذاته في جميع الأمور.

والثانية: رئاسة الأخيار أو حكومة الأستقراطية، وغرضهم أن تكون خيرات الأمة موزعة بالعدل، ثم تنتقل هذه الرئاسة بعد ذلك إلى قلة الطغاة الذين يجعلون خيرات المدينة لذواتهم.

والرئاسة الثالثة التي يتحدث عنها: هي رئاسة الكرامة التي تنتقل بعد ذلك إلى العامة، حين تتحول إلى ديكتاتورية يبيح الحاكم لنفسه فعل كل ما يريد، وهكذا يفعل كل فرد فتتحول إلى رئاسة العامة (الديمقراطية)[9].

ويعرض بعد ذلك الأحوال التي تتقلب عليها الرئاسات، ويبين السبب المولد للفساد في الدول اعتمادًا على أقوال أفلاطون، وبعد ذلك يتحدث عن المتغلب ووزير المتغلب وصفته.

ثم يتحدث بعد ذلك عن أقسام المدن: الفاضلة والخسيسة والحكيمة والجاهلية والشقية، ثم يتحدث عن صفات هذه المدن، فيذكر صفة المدينة الشقية، هي مدينة أهل الزيغ والتغلب، وصفة المدينة السعيدة وهي التي تكون: حكيمة ونجدة وعفيفة، أي التي تكون ذات أساس أخلاقي، ويفصل الحديث في المدن، فالحكيمة هي التي تكون في رؤسائها الحكمة، خاصة في الرئيس الأعظم، والنجدة هي التي تكون في الحفظة جرأة على الأعداء ونصرة لمحاربتهم، والعفة هي موافقة صوت الأخس لصوت الأفضل بالطبع، ثم يختتم هذا القسم بوصف أفلاطون لأخلاق أهل زمانه وما يجب للمدينة على أهل المدينة[10].

ويعرض في القسم الخامس السلوكيات كما يطلق عليها أركون[11]، ويعطيها العامري عنوان «في أقسام السياسة على وجه آخر» حيث يناقش عدة مسائل أولها سياسة السلم والحرب، وبأيهما نبدأ، ثم القول في السائس، وأنه لا يجوز أن يقوم غيره قبل أن يتقوم هو أولا في نفسه، مثل ما يجب أن يعامل به الرئيس زميله، وجلوس الملك للعامة، ثم يقدم بعض المبادئ (القوانين الكلية) التي يجب على الملك أن يراعيها في تعامله مع الرعية، بيان أوجه الحزم في السياسة، وأن السياسة يجب أن تجري على العنف والرفق، الترغيب والترهيب، وفي ضرورة العقوبة وأنواعها، ويخصص (؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟) الأسباب التي

تتولد فيها الآفات المفسدة للساسة المؤدية إلى خراب العمارة وإلى فقر الرعية، ثم ينتقل إلى الحديث عن الحرب والدفاع وإلى الأسباب التي بها يمكن المدافعة وذكر الأسباب التي بها يطمع في الغلبة عند المناجزة، وتنظيم أمر الجنود، وذلك بذكر الرئاسات التي بها ينتظم أمر العسكر، ويقدم تفصيلات عديدة لبيان أسهام القواد: صاحب الشرطة، قائد الطليعة والرسائل، ويختتم ذلك بقوانين ووصايا.

ويقدم في القسم السادس والأخير من الكتاب بعض الآراء والقواعد العامة، فيذكر أولا ما يجب أن يأخذ به الملك نفسه ورعيته في معرفة الله، ويذكر ما روي عن الفلاسفة في صفة الله، ثم يتحدث عن الاجتماع والزواج، لينتقل بعد ذلك إلى التربية التي يخصص لها الصفحات العديدة لبيان الفرق بينها وبين السياسة، وما هو الأدب والحكمة، والأدب الذي يربى به الأطفال، أنواع التربية المختلفة، ويربط بين التربية والأخلاق، ويتحدث عن العادات، وبيان كيفية التعود والصبر والحلم وحسن الطاعة للرؤساء وللسنن، ويذكر ما يجب أن يفرض على الأولاد للوالدين وآداب التعلم، ثم يتناول بعد ذلك العلوم وكيفية التعامل والسن التي يجب فيها التعلم، وأنواع العلوم المختلفة التي ينبغي أن يتعلموها، ويفيض في بيانها، ويتوقف عند الفرق بين المنطق وسائر الصناعات.

ثم يتحدث عن سياسة النساء، موضحًا أن ميلهن إلى العلوم لا يقل عن الرجال[12]، والحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها فيما يجب على الوالدين تقريره في نفس الابنة، حقوق الزوج والزوجة في كيفية تعامل المرأة مع من يكون تحت يديها، في سياستها للأولاد، والسياسة في أمر لباسها وزينتها.

ثم يعرض لسياسة الصناع، وينتقل إلى سياسة الجند، ويعرض للقول في مساكنهم وجراياتهم، ثم يتحدث عن السياسة الاقتصادية وكيف ينبغي أن توزع الخيرات على أهل المدينة، ويتوقف للحديث عن الرأي وأصحاب الرأي، والذي يحال له الرأي، والحض على

الاستشارة، والتحذير من الاستبداد، وذكر الحاجة إلى الوزير، وبيان صفاته، وأسباب اختياره، واختيار العمال، وفي تفقد أمورهم وأحوالهم... إلى غير تلك المسائل التي تحفل بها كتب السياسة ونصائح الملوك ومزايا الأمراء في الفكر السياسي العربي.

ثانيًا: القضايا الرئيسة في «السعادة والإسعاد»:

يبدأ العامري الكتاب بفكرة محورية هي أن هدف الإنسان هو السعادة، وقد أوضح الله طريق الوصول إلى هذا الهدف «ليعرفوا ما ينفعهم في الوصول إلى الطوبى والسعادة فيلتزموه، وما يضرهم فيجتنبوه، وليعرفوا غيرهم ذلك فيسعدوه» وأن مهمته هنا هي بيان هذا الهدف، أي المشروع الذي شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والإسعاد.

يتناول العامري موضوع السعادة في القسم الأول من الكتاب، ويقسمها إلى إنسية وعقلية، موضحا أن كل منها ينقسم إلى سعادتين: مطلقة ومقيدة، وأن السعادة المطلقة هي أساس وموضوع البحث لدى الفلاسفة، لأنها السعادة التي ينال صاحبها الأفضل من الخيرات، وهي في الجملة استكمال الصورة للنفس الناطقة بالتعقل والعقل. وإذا كانت السعادة هي كما يقول فرفوريوس استكمال الإنسان صورته، وأن كمال الإنسان بحسب ما هو إنسان، في الأفعال الإرادية، وكماله بحسب ما هو ناطق في النظر، وموضوع السعادة العقلية – كما يخبرنا أبو الحسن- النفس الناطقة النظرية التي تطلب ما تعلم لتعلم فقط لا لشيء آخر سوى النظر فيما يعلم.

ومن هنا فهو يميز بين السعادتين الإنسية والعقلية باعتبار أن الأولى غير مكتفية بنفسها، لأنها محتاجة إلى البدن، بينما الثانية العقلية مكتفية بنفسها وبسيطة، ويظن أنها

شيء إلهي؛ فإنه لا يجوز أن ينسب إلى الله شيء من الفضائل إلا العلم، وهذه السعادة هي المطلوبة لذاتها، فإنه ليس وراء هذه شيء سوى استعمال الرأي، والمطلوب لذاته لا يراد من شيء آخر سوى الفعل، وهذه السعادة لذيذة في نفسها لأن الالتذاذ (اللذة) شيء نفساني. وبعد أن يتناول العامري السعادة الإنسية ويبين ما هي، يتناول رأي أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذي يعرض للفرق والمذاهب الأخلاقية المختلفة التي يقول بعضها أن السعادة هي اللذة، ويظن آخرون أنها اليسار، أو أنها الكرامة، أو الصحة، ويعرض لنقد أرسطو لآراء هذه الفرق، فالسعادة ليست هي اللذة، لأن كثيرًا من اللذات ضارة وقبيحة، وأنه لا توجد لذة بدنية إلا والحزن يتقدمها، وكثيرًا ما يتعقبها، وأنها ليست اليسار والكرامة؛ لأنها من الخيرات الخارجية، وهما وسائل لغاية هي الخير، بينما الخير الأحق بمعنى الخير يوجد في النفس لا خارجها.

وبعد أن يعرض لما قاله أفلاطون في السعادة، وأنها تقوم مقابل الشر، يذكر ما قاله أرسطو في السعادة الإنسية، وأنها ما هي وبما تقوم (فالسعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة فهي تقوم بالحياة والعقل) ومعنى قوله بفضيلة: أن تكون بنطق، وكاملة: أن تكون في جميع الأفعال على الفضيلة. ويرى أنه لا ينال السعادة الإنسية (المتعلقة بالبدن) من لم يكن **حكيمًا**. ويبين كيف تكتسب السعادة وبما تحصل، ولما كانت السعادة فعلا للنفس بفضيلة كاملة، فإن اكتسابها يكون باكتساب الأفعال الفاضلة وحصولها يكون بحصول جميع الأسباب التي تنظم بها الأفعال الفاضلة، ويناقش اعتمادًا على أفلاطون لم وقع الناس في الشقاء والكل يهرب منه، ولم فاتتهم السعادة والكل يطلبها.

ويربط بين الخير والمعرفة والشر والجهل، وذلك لأن الجاهل يحب الخير ولا يؤثره لكن (يؤثر) ما ليس بخير، ويبغض الشر ويصير إليه لأنه لا يصيره عنده من التجربة ولا معرفة له بالقياس والعبرة. وهناك سبب آخر يخبرنا به هو سيطرة النفس الشهوانية أو

الغضبية؛ فالإنسان يحصل السعادة متى كانت النفس الناطقة الغالبة، والآمرة والناهية، والغضبية مؤازة والشهوانية مطيعة، وكان الإنسان في هذه الحالة حرًا وسعيدًا وخيرًا وفاضلا.

ويربط بين هذين السببين بقوله «حيث تكون النفس الناطقة يكون هناك العقل، وإن فاض نور الله فليس هناك جهل» (ص18) ثم يعرض للقول في علاج الآفات المؤدية إلى الشقاء، المانعة من السعادة، ويرى العلاج في إزالة الأسباب التي يجمعها في: الجهل والجور. وعلاج الجور في تعود الصبر، وعلاج الجهل اكتساب المعرفة، والذي يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح حاله معرفة الخير والشر، النافع والضار، الجميل والقبيح، اللذة والألم، لذلك يعرض على التوالي: الجميل والقبيح، الخير والشر، النافع والضار.

ويفيض في بيان ذلك، فيتحدث عن الخير، وبيان الخير المطلق والشر المطلق، وما ليس بخير ولا شر، وأقسام الخير هو موضوع انشغل به الفلاسفة الأخلاقيون المسلمون.

ويقسم العامري الخيرات إلى ثلاثة أقسام: الخيرات التي تكون في البدن، والخيرات التي تكون في النفس، والخيرات التي تكون خارج البدن وخارج النفس. ويعرض لتقسيم أرسطو للخيرات إلى: هيئات وآلات وأفعال. والهيئات هي الخيرات التي تكون للبدن والنفس، والآلات هي الخيرات الخارجة من البدن والنفس. ويرى أن هذه القسمة الأرسطية يجب أن تكون في خمسة أقسام، ويعددها لنا على الوجه التالي:

أ- الخيرات التي تكون للبدن.

ب- الخيرات التي تكون بالبدن من الأفعال والانفعالات.

ج- الخيرات التي تكون للنفس.

د- الخيرات التي تكون بالنفس من الأفعال والانفعالات.

هـ- الخيرات التي خارج البدن وخارج النفس.

ويرى أن الخيرات: عظيمة وصغيرة، العظمة هي التي تكون فيها المنفعة عظيمة والإحسان إلى الآخرين كالرئاسة والثروة والشجاعة، والصغيرة هي ما عدا ذلك، وإذا انتهى من هذه التقسيمات حدد لنا الخير الذي هو أحق بمعنى الخير، وهو الذي يكون في النفس، وذلك هو العقل والمعرفة الذي يراد لذاته لا من أجل شيء آخر، وإن سائر الخيرات إنما سميت خيرات بسبب هذا الخير في حالة كونها أدوات أو أسباب تؤدي إليه.

ويعرف لنا الخير تعريف أرسطو الذي قدمه في بداية «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بأنه الذي يتشوق إليه الكل أو المقصود إليه من كل شيء، ويشرح لنا هذا التعريف (ص32) مضيفًا إليه أن الخير هو الذي يتشوق إليه الكل من ذوي الحس والفهم، وهو يريد بالفهم النطق الخارج إلى الفعل، وذلك هو العلم، أي أنه يريد بالخير الفهم والعلم، ثم يميز بين الخير والشرير، ويفرق بين النافع والضار واللذيذ. والحديث عن اللذة هو الذي يشغل الصفحات الطوال في القسم الأول من الكتاب.

والاهتمام بالبحث والكتابة في «اللذة والألم» يسود الكتابات العربية، نقلا عن الكتابات الأخلاقية الفلسفية (مثل الأخلاق إلى نيقوماخوس) أو الكتابات الأخلاقية الطبية مثل كتابات جالينوس. وقد أفاض الرازي (أبو بكر) في الحديث عن اللذة والألم في «الطب الروحاني»[13]، كما أفاض في بيانهما العامري في النصف الثاني من القسم الأول من كتابه، حيث يخصص له العديد من الفقرات، فيوضح أن اللذيذ هو الملائم للطبع، وأن أكثر اللذات مؤذية، والنافع هو الذي يكون مؤديًا إلى الخير واللذيذ، وأكثر اللذات ضارة، ويتحدث في الأشياء اللذيذة فكل فعل تتبعه لذة، وكل الفضائل لذيذة وكذلك العلوم، وأن

العلوم تستحق التعب والكد الذي يوصل إليها، ويفيض في بيان أقسام اللذات ويحددها في قسمين: جسمانية ونفسانية.

الجسمانية أقسام، منها ما هي طبيعية وضرورية «كلذة الغذاء والشراب واللباس والسكن، ومنها طبيعية وليست بضرورية مثل لذة السكر ولذة الجماع، ومنها ثالثا ما ليست بطبيعية وضرورية مثل لذة السكر ولذة الانهماك في المطاعم والمشارب وكثير من اللعب. واللذات النفسانية هي التي يختص بها الفكر، وهي التي تلتذ بها النفس عند التأمل وتنفعل بها مثل لذة العلوم ولذة الأصدقاء ولذة الكرامة.

ويعرض للألم (الأشياء المؤذية) اعتمادًا على جالينوس، ثم يعرض لقول أرسطو أن جميع الأشياء المؤذية شرور، إلا أن تكون أسبابًا للخير، ويناقش اللذة والألم، وهل هما فعلان أو انفعالان، ويوضح أنهما انفعالان «والانفعال» كما عند أرسطو، منه ما هو جسماني، وما هو نفساني، والانفعال النفساني مثل التغلب والغضب والشهوة. ويمكن أن تقسم كما يخبرنا العامري إلى أربعة أقسام: لذة وألم وشهوة وفزع. اللذة للخير الحاضر، والألم للبشر الواقع بالفعل، والشهوة للخير المتوقع، والفزع للشر المتوقع.

ويوضح ذلك بقول «فرفوريوس» - الذي يعتمد كثيرًا على أقواله- أن الانفعال ليس بلذة وألم، ولكن الإحساس بالانفعال هو اللذة والألم. ويفرق بين الانفعال النفساني «وهو حركة تحدث في النفس من تخيل خيرا أو شرًا، وبين الانفعال الجسماني، وهو حركة تحدث في الجسم من ملاقاة شيء لذيذ أو مؤلم بالنسبة له، وهذا يساعد في بيان الفرق بين الانفعال والفعل والحس والفكر والنظر» (ص42) ليعرف لنا «اللذة» بأنها إحساس بالانفعال «وهي أربعة أنواع وتختلف من كائن إلى آخر ومن إنسان إلى آخر، لأن لكل منهما لذة تناسبه، واللذة التي يختص بها الإنسان هي لذة المعرفة، فلما كان لكل واحد من أنواع الحيوان لذة يختص بها، وجب أن تكون للإنسان من حيث هو إنسان لذة يختص بها

دون سائر الكائنات. ثم يذكر أنواع اللذات المقابلة لأنواع النفوس، ويناقش العلة في ميل الناس إلى اللذات الجسمية وهربهم من اللذات النطقية، ليؤكد بعد ذلك أن لذة المعرفة ألذ من سائر اللذات كلها ليخرج من ذلك إلى أنه ليس كل لذة خير؛ إلا أنه مع ذلك فمن غير الجائز أن نقول بأن اللذات ليست بخير على الإطلاق. وينتقل إلى بيان ماهية اللذة الألم من قول جالينوس، فالألم هو خروج البدن عن حالته الطبيعية في زمان يسير وبمقدار كثير، فإن خرج قليلا لم يؤلم، وكذلك إن خرج كثيرًا ولكن كان خروجه في زمان كثير.

واللذة هي رجوع البدن إلى حالته الطبيعية في زمان يسير، فإن رجعت قليلا أو كثيرًا ولكنه في زمان كثير ظن بأنه كان ثمة ألم، ولم تعقبه لذة. ويعرض قول أرسطو أن اللذة تكون في طبيعة حساسة كما جاء في «ريطوريقي»: اللذة حركة تكون بغتة في طبيعة الشيء نفسها، قال: وأما الحزن والأذى فبخلاف ذلك، ويعرض لمجموعة من الأقوال التي جاء بها القدماء في تعريف اللذة، ونقض أرسطو لهم، ثم يذكر تعريف أرسطو الخاص للذة، «فاللذة نهاية كمال أفعال الحي الطبيعية التي لا عائق فيها حتى تكون مقرونة بالسعادة، موجودة بوجودها ولا تكون هي السعادة».

ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن السعادة القصوى ما هي، وكيف تكتسب من قول أفلاطون؟ الذي يحددها بأنها استكمال الإنسان صورته، وهذا يتم بالعلوم الحقيقية، ثم يتناول السعادة العقلية وهي القصوى، وكيف تحصل فيما يرى أرسطو. فالسعادة العقلية فعل عقلي للنفس، والخيرات التي تقوم بهذه السعادة هي التي تختص بها النفس الناطقة النظرية وهي: العقل والعلم والحكمة، ويناقش كيفية اكتساب هذه السعادة، وهل يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الدنيا، ويذكر الآفات المانعة من السعادة القصوى ومن استتمامها.

من الواضح أن العامري هنا يتابع أرسطو، خاصة المقالة الأولى والعاشرة من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهو يعتمد اعتمادًا كبيرًا على شرح فرفوريوس لها حيث يذكره في هذا القسم خمس مرات لبيان وتوضيح وتفسير عبارات أرسطو، كما يستعين به في غير هذا القسم.

وينتقل العامري في القسم الثاني من «السعادة والإسعاد» إلى الحديث عن الفضيلة، وهو يتابع أرسطو؛ الذي يتناول الفضيلة في المقالة الثانية من نيقوماخيا، وهذا القسم من أطول أقسام الكتاب، ويشغل أكثر من مائة صفحة من المصورة (ص68- 172). والحقيقة أن العامري لا يعرض فقط للفضيلة والرذيلة، بل يتناول الفضائل المختلفة ومضاداتها حسب البيان الأرسطي مثل: العفة، الحرية، الإتلاف، النذالة، ويعرض للحريص، الغني، الرفيع الهمة، الدنئ الهمة، المتبذخ، محب الكرامة، المتصلف المتكبر، الوضيع. ويبين الحياء، القحة (الخلاعة)، الوفاء، الشجاعة، النجدة، الجبن، التقحم، الهم، الرحمة، الحسد، الشماتة، الغضب، الحلم، البغضة، المحبة، فيذكر الفضيلة وأقسام الفضائل. قال أرسطوطاليس: معنى الفضيلة يختص شيء من بين ما هو مساو له بزيادة اسم الجودة (ص69)، والإنسان الفاضل على غيره من الناس بخلقه أو بفضله هو الذي يكون لخلقه أو لفعله زيادة على خلق غيره بالجودة، والجودة إنما تكون لزيادة فطنة له على غيره».

والفضائل قسمان: خلقية ونظرية. الخلقية كالطهارة والعفة والنجدة، والنظرية كالعلم والعقل والحكمة، ويعرفها العامري تعريف أرسطو، فالفضيلة هي: توسط بين رذيلتين، وهي حال لأزمة بإرادة في توسط مضاف إلينا محدود بالقول. قال: والتوسط المضاف إلينا. إن التوسط ليس واحدًا لنا جميعًا، لكن لكل واحد منا وسط خاص لا يزيد عليه ولا ينقص منه، والرذيلة حال لازمة إلى زيادة على الوسط المضاف إلينا أو نقصان.

والفضائل والرذائل مكتسبة، وهي ليست لنا بالطبع، ولكنها فينا بالطبع. قال أرسطو: وهي فينا بالطبع، وما هو هكذا فإنه بالقوة أولا، ثم يظهر بالفعل بسبب يخرجه إلينا. ويوضح لنا العامري كيف تكتسب الفضائل والرذائل. قال أبو الحسن: السبيل في اكتسابها إخراجها من القوة إلى أن تحمل بالفعل، وذلك عن طريق الأفعال.

ويعرض لنا بعد ذلك بالتفصيل الفضائل المتعددة التي شغلت الفلاسفة العرب المسلمين كثيرًا، كما نجد لدى يحيي بن عدي، ومسكويه، والرازي (أبو بكر)، والأصبهاني، والغزالي. ويبدأ العامري الحديث بالعفة، وهي التوسط في شهوات البطن والفرج، وهي لا تكون في جميع اللذات، لكن في اللذات التي تكون باللمس، ويعرض للفرق بين العفيف وبين الضابط، الأول هو الذي لا يشتهي ما لا يكون موافقًا للصحة ولجودة التدبير، أما الضابط فله شهوات رديئة لكنه يضبط نفسه عنها، ثم يتناول الشره واللاضابط. الشره الذي يشتهي الزيادة على ما ينبغي أو على الوجه الذي ينبغي، والشره ردئ الاختيار، وهو لا عفيف. ويفيض في بيان أن الشره مع هربه من الأذى غير متخلص منه، وأن العفيف مع محبته للذة واصل إلى اللذة. ويفيض في عرض آراء في الحض على العفة من قول سقراط وأفلاطون وأهل الحكمة: فيثاغورس وبرقليس والإسكندر وهوميروس.

ويتناول **الحرية**، وهي توسط في إعطاء الأموال وأخذها، وذلك بأن يأخذ على ما ينبغي، وبمقدار ما ينبغي، وعلى الوجه الذي ينبغي فإنه إذا كان الإعطاء للفضيلة لم يجز أن يأخذ إلا على الفضيلة. و**المتلاف** هو الذي يزيد عطاؤه على أخذه، ويحق تسميته متلافًا لأنه إذا زاد العطية ونقص من الأخذ لم يبق عنده ما يحتاج إليه فيؤذيه ذلك إلى التلف.

و**النذل** الذي ينقص عطاءه ويزيد أخذه، وهو الذي لا يمنح المُستحَق، أو لا يعطي إذا أعطى بمقدار ما ينبغي وعلى الوجه الذي ينبغي. قال: وإنه يأخذ من حيث لا ينبغي،

وعلى غير الوجه الذي ينبغي، ويأخذ مما لا ينبغي، وما لا ينبغي، وذلك بأن يأخذ من الأنذال وأن يأخذ الأشياء الخسيسة.

ويعرف **الرفيع الهمة** بأنه يزيد على ذي الحرية بكثرة ويعظم ما ينفق، وهو لا يفحص بكم تكون رغبة في قلة النفقة، لكن كيف تكون رغبة في الجودة.

و**المتبذخ** ينفق فوق قدر الأمر الذي ينفق فيه، وذلك لأنه ينفق في الأشياء الحقيرة، النفقات العظيمة. قال: وليس يفعل ما يفعل بسبب الجميل، لكن بسبب الفخر والذكر. وكما أن في أخذ المال وإعطائه زيادة ونقصان وتوسط، كذلك في محبة الكرامة، والزيادة والنقصان ذميمتان، والتوسط هو المحمود.

و**التكبر** هو أن يرفع نفسه عن مقدارها، فيطلب من الكرامة بما لا يستحقها.

و**الحياء** هو فضيلة أفاض في ذكرها يحيي بن عدي، وابن حزم، والغزالي، والأصبهاني، والعامري. وهو فضيلة الزيادة فيها الخجل، والنقصان القحة والخلاعة.

و**الشجاعة** وهي فضيلة أفاض في ذكرها فلاسفة الأخلاق، وهي المحافظة على ما أجبته السنة في الشدائد والأهوال وعند اللذات والشهوات وعند الغضب، وذلك بأن تتصف في الأهوال والآلام إذا وقع فيها، وفي اللذات والشهوات إذا تمكن منها، وعند الغضب إذا هاج على ما توجبه وتأمر به السنة.

ويعرض العامري لأقوال أفلاطون في **الشجاعة**، وبيان أرسطو للأسباب المولدة للشجاعة، ويميز بين المتشبهين بالشجعان والفصل بينهم وبين الشجعان.

ويعرض لأقوال أهل الحكمة في النجدة والجبن والتقحم والهم، وهو تحرز الإنسان بما يناله من الشر وفي هذا توسط وزيادة ونقصان ويعرض للفرق بين الهم والمخافة، ويبين

وجه العلاج في إزالة الهم وهو موضوع تحدث فيه أرسطو وأفلاطون والكندي ومسكويه، ويفيض في بيان الحيل في إزالة الهم (ص117- 119).

و**الرحمة** وهي أن تحزن بما يصيب الغير من الشر، و**الحسد** وهو تحزن الإنسان بخير ناله غيره. ويعرض **للواحق الحسد** وما جاء حوله من كلام أهل الحكمة.

و**الغضب**، وهو تحزن من الاستهانة به أو بمن يتصل به أو بما يتصل به، مع التشوق إلى الانتقام، ويعرض للبنايات التي يجب أن يخف فيها الغضب وكلام الحكماء (أفلاطون والكندي) في الغضب.

و**الحلم**، وهو ما ترك الانتقام مع قدرة عليه. ويعرض لقول أفلاطون فيه، مركب الحلم التأني وعلاجه الصبر، فإن لم تقرن أحدهما إلى الآخر لم يثمر، ويزيد في بيان الحيلة في اكتساب الحلم، ومنثور أهل الحكمة مثل: ذيوجانس وسقراط وأفلاطون في الحلم.

ويعرض **للبغضة** ما هي ويحددها في ثلاثة: الشر والمؤذي والضار، ويتناول فواعل البغضة، والفرق بين الغضب والبغضة.

ويأتي الحديث عن **المحبة**، وهو موضوع أثير في الكتابات الأخلاقية العربية الإسلامية، أشار إليه التوحيدي ومسكويه وابن حزم وغيرهم، بالإضافة إلى الصوفية. ويخصص له العامري الصفحات الطويلة التي أفاد منها الأصفهاني والغزالي فيما بعد (راجع صفحات 135 وما بعدها).

فالمحبة توجد للأنفس كلها، ويعرض للمحبة ما هي وأقسام المحبات، والفرق بين المحبة والصداقة، وأن المحبة ضرورية في الحياة، وأن أكثر المحبات طبيعية، موضحًا لم كانت المحبة الطبيعية طبيعية ولواحق المحبات، وينتقل من المحبة إلى الصداقة، ويناقش هل السعيد يحتاج إلى الأصدقاء وفواعل الصداقة، وكلام أفلاطون وأرسطو والإسكندر

وجالينوس وغيرهم في الصداقة. وتحتاج أقوال العامري في الصداقة والمحبة مقارنة مع ما جاء لدى مسكويه في تهذيب الأخلاق من أفكار حولهما.

ويتناول المعاشرة وأنها ضرورية في الحياة، موضحًا **المعاشرة** ما هي وما يجب للآباء والأمهات من حق العشرة، وبيان المحمود والذميم منها.

والكبير النفس، وهو الكامل في الفضائل، وهو زين لها: لأن له من كل فضيلة ما نظم له من كل نوع من الخيرات.

ويختتم العامري هذا القسم الثاني بالوصايا الجامعة، وهو قسم يعرض للفضائل الأخلاقية على النمط اليوناني الذي انطلق أساسًا من أفلاطون من إشارات دائمة إلى أرسطو وكثير من الحكماء اليونان، إضافة إلى تناول الفلاسفة المسلمين السابقين على العامري لهذه الفضائل.

وفي القسم الثالث من الكتاب ينتقل العامري من الحديث عن السعادة إلى الإسعاد «نريد أن نبين في هذا القسم الإسعاد وطريقته، وما يقوم به ويفسد منه، وسبيل الاحتراز مما يثبط عنه، ووجه العلاج فيما ينكب منه» (ص173). و**الإسعاد** هو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به، وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة. والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه في وقته. ويبين العامري أن المقصود بالإسعاد هو السياسة في قوله: «كيفية الإسعاد إنما هي كيفية السياسة» (ص200) والأخلاق مرتبطة بالسياسة والسعادة بالإسعاد.

وقد استفاد من الفلاسفة المسلمون من واقعهم ودينهم، مع إفادته من اليونان السابقين عليهم، لذلك لم يكن الفيلسوف الإسلامي السياسي يغفل الشريعة وأحكامها، وكان

لا بد أن يتأثر الفكر الفلسفي السياسي بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه، وتأثر بالتراث السياسي اليوناني واضح كل الوضوح، وكان أعظم تأثرهم بفلسفة أفلاطون، حيث كانت غاية السياسة عندهم هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة على نحو ما ذكر الفارابي وكذلك العامري، وقد وجدوا في مؤلفات أفلاطون السياسية «الجمهورية» و«القوانين» كما وجدوا في كتب الأخلاق الأرسطية ما يحقق هذه السعادة، فارتبطت الأخلاق بالسياسة كما ارتبطت بالشريعة، وبما نص عليه الوحي»[14].

ويخبرنا العامري أن طريقة الإسعاد هي السنة المسنونة، فمن خالف السنة لم يصل إلى السعادة، والسعادة هي أن يتخلص من الشرور، وأني يحيا مدة حياته التي هي الأفضل. ونريد أن نشير إلى أن المقصود بالسنة هو الناموس عند أفلاطون. ويبين لنا العامري أن الطريق واحد وأنه ليس يجوز أن يكون أكثر من واحد، وأنه متبع لا مخترع. ويبدو أنه مثل أفلاطون تماما في التأكيد على أهمية رجل السياسة، فالسنة (النواميس) لا تكفي بمفردها دون السياسي، السنة غير نافعة بذاتها من دون السياسي (ص183). ويتناول في فقرة طويلة «أن السائس ضروري بالطبع» ويخصص الفقرة التالية للقول في صفة السائس. وهو يتابع أفلاطون والفارابي – خاصة الأخير - الذي يخصص فصلا هامًا في آراء أهل المدينة الفاضلة هو الثامن والعشرون للحديث عن «خصال رئيس أهل المدينة الفاضلة» سواء الخصال الفسيولوجية مثل أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، جيد الحفظ، جيد الفطنة، حسن العبارة، محبًا للتعليم، غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح. وبعد أن يعدد هذه الخصال يرى أن «اجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسير»[15]. ويأتي الفارابي بنظرية يخالف فيها أفلاطون والسابقين هي إمكانية قيام أكثر من واحد لرئاسة المدينة. يقول: إذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كأناهما رئيسين في هذه المدينة،

فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد، والثاني في واحد، والثالث في واحد، والرابع في واحد..... وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل».

ويناقش العامري أقوال الفارابي دون التصريح باسمه بقوله: بعض الحدث من المتفلسفين، في فقرة بعنوان «هل يجوز أن تنظيم رئاسة واحد برئيسين» قال أبو الحسن: ما قاله هذا الإنسان لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد، وإنما الرئاسة بالرأي، فمن لا رأي له لا يستحق الرئاسة، وإذا وجد حكيم لا قوة له كان السبيل فيه أن تعصب به الرئاسة»(16). ويستعين بقول أفلاطون في أنه لا سبيل إلى استقامة السياسة إلا بالرئيس الراسخ في الحكمة لتأكيد قضيته ضد الفارابي، فالرئيس إذا لم يكن فاضلا فإنه لا ينفع ويضر مع ذلك المضرة العظيمة من قبل أنه يفسد الرعية.

ويتناول العامري في فقرة هامة «القول في كيفية الإسعاد». ويرى أن العلة التي من أجلها يسوس السائس إنما هي تحصيل السعادة للمساس ويقدم عدة قواعد (قوانين) لبيان وتوضيح مهمة ودور الحاكم أو السائس، فليس الواجب على السائس أن يصرف عنايته إلى التصرف، بل إلى حسن التصرف والانتقال بالرعية من النزاع إلى الائتلاف.

ولا يكتفي العامري في حديثه عن السياسة بنقل وعرض وشرح أقوال اليونان، وفي مقدمتهم أفلاطون – الذي يعتمد عليه كثيرًا هنا – وأرسطو، بل يواصل القول في كيفية السياسة «وبيان المعنى الذي جعل الله الملوك له من كلام الفرس» مستشهدًا بـ «أنوشروان»، إلا أن العامري – كما كتب رضوان السيد رغم نقله عن الفكر اليوناني والفارسي، لا يطبق مقولاتهما ولا يتبنى آراءهما، وذلك حين يعرض في دراسته «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي» فهو يوضح تمايز تفكير العامري السياسي والاجتماعي عن تفكير ابن سينا؛ الذي يريد أن يقيم دولة بالمعنى المفهوم من ذلك عند اليونان والفرس والبيزنطيين، يقول: «إن ابن سينا يبقى في هذه المسألة بالذات واضح التأثر بفكرة الدولة

والفكر الطبقي الإغريقي»، هذا في حين كشف العامري مدى تناقض هذا الفكر والفكر الإيراني القديم مع التجربة الإسلامية عندما قال في «الإعلام بمناقب الإسلام»: «... كانوا يحرمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة، وفي ذلك ما يعوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرحبة»[17]. ويوضح في حديثه عن أقسام الرعايا مخالفته لتقسيم أفلاطون الذي يقسمهم إلى ثلاث فئات تماثل النفوس المختلفة: العقلية والغضبية والشهوية، وهم: الحكام والحرس وطبقة العمال، بينما يرى العامري أن الرعايا أربعة أقسام: أولها أهل الدين وهم أصناف الحكام والعباد والنساك والمعلمون، وقسم المقاتلة، وهم فرسان رجالة (مشاة)، والقسم الثالث الكتاب: كتاب المسائل والخراج، والرابع: الخدم وهم الزراع والرعاة والصناع والتجار.

ويسترسل أبو الحسن محمد بن يوسف في بيان أنواع السياسات ويحددها في خمسة، أولها: السياسة الكلية، والسياسة الشاملة لجوامع الكليات، وهي التي تقول بأن الناموس الأجل تولي أحكامها وإتقانها، والثانية: السياسة الملكية، وهي التي يسوس بها الملك رؤساء المدن، والثالثة: المدنية، وهي التي يساس بها سكان المدينة، والرابعة: البيئية، وهي التي يتولاها رب كل منزل في أهله، والخامسة: هي السياسة البدنية، وهي التي تجب على كل واحد في بدنه ونفسه. ويتضح من هذا التقسيم تمايز واستقلال أنواع السياسات عند العامري عنها عند أرسطو؛ الذي يقصرها على أنواع ثلاثة تقابل العلوم العملية الثلاثة، سياسة الرعية وأفراد المدينة (علم السياسة)، وسياسة المرء لأهل منزله (علم تدبير المنزل)، وسياسته لنفسه وسلوكه (علم الأخلاق). فالسياسة الأولى هنا سياسة إلهية، والثانية تتجاوز تنظيم الحاكم لأمر الدولة (المدينة- الدولة) إلى سياسة ملكية يسوس بها الملك رؤساء المدن، وهو تصور لم يصل إليه المنظرين اليونان الذين اكتفوا بالمدينة، وهي تقابل

السياسة الثالثة عند العامري (المدينة)، والرابعة أقرب إلى «تدبير المنزل»، والسياسة البدنية تعد هي الأخلاق أو جزءا منها.

وعلى هذا يقسم العامري السياسة تقسيمًا آخر ثنائيًا يختص بالرئيس والمرءوس، ويقدم تقسيمًا ثالثًا للسياسة إلى عامية وخاصية. الأولى: التي يساس بها الجميع، وتقسم إلى قسمين: سياسة السلم، وسياسة الحرب، وكل منهما تنقسم إلى أقسام، والثانية تنقسم إلى أقسام بحسب حال المساسين والأغراض، فهناك سياسة الأولاد والنساء والصناع والحفظة (الجند). ويعرض بعد ذلك لكيفية السياسة «وهي الحيلة في اجترار الناس إلى طريق السعادة» (ص212).

وينقلنا العامري إلى موضوع هام شغل الفلاسفة اليونان والمسلمين لا يتم الحديث عن الأخلاق والسياسة بدونه، وهو موضوع العدل «فالعدل طباعي وضروري في الحياة» ويتابع فيلسوفنا كل من أفلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية، وأرسطو في المقالة الخامسة من الأخلاق إلى نيقوماخوس، فالعدل هو المساواة، والجور اللامساواة، أو هو المماثلة على قدر المناسبة. ويعتمد قول أفلاطون أن العدل إنما هو اعتدال قوى النفس.

وفي حديثه هذا عن العدل يفيض في بيان الجور والعلة التي من أجلها يحكم على الجور بالعظم، والأسباب الباعثة على الجور والدالة عليه، من أجل أن يبين لنا شرف العدل وعلو الانتفاع به، وخساسة الجور وعظم المضرة به، ويربط بين العدل والسعادة، فالعادل هو السعيد المغبوط في الدنيا، وهو الفائز برضوان الله في الآخرة، ويضيف العامري إلى آراء أفلاطون وأرسطو في العدالة «ذكر أشياء جاءت في العدل عن النبي وأصحابه» بحيث يهيئ القارئ العربي لتناول تفصيلات الآراء في السياسة في الأقسام الباقية التي تكون الجزء **الثاني** من الكتاب.

ويعرض العامري لأصناف المدن وأقسام الرئاسات (الحكومات) وعلل الفاسدة منها في القسم **الرابع** من كتابه، فهو يتناول في بداية هذا القسم أقسام الرئاسات مستعينًا كما يخبرنا بأقوال أفلاطون في النواميس، فالرئاسة إما أن تكون طبيعية أو عرضية. الطبيعية منها رئاسة الآباء والأمهات على الأولاد، ومنها السادة على العبيد، وهو ما لا نوافق عليه، فالرق ليس طبيعيا في البشر، ومنها رئاسة الرجال على النساء والكبار على الصغار، والنجدة على الضعفاء، والفاضل على الناقص، والعالم على الجاهل، والعرضية ما تكون بالتغلب والحيلة، كأن يكون العبد حرًا، وهو يعرفها بالسلب.

فجميع الرئاسات المضادة لما ذكرناها عرضية كرئاسة الأولاد على الآباء والأمهات، ويقسمها إلى ثلاثة أنواع: عامية، خاصية، ومتوسطة. الأولى مثل رئاسة الملك، والخاصية مثل رئاسة الرجل على بدنه، والمتوسطة الرئاسة على المحلة وعلى القرية، ويقسم الرئاسة أيضًا تقسيمًا قيميًا أخلاقيا، فالرئاسة إما أن تكون شريفة أو خسيسة، ويبين أسباب شرف الرئاسات.

ثم يعرض لأقسام الرئاسات «أنواع الحكومات» وتكونها وفسادها حسب قول أرسطو وهي ثلاثة أنواع: الأولى الملك، وهو يبغي الخير لمن هو تحت رئاسته، وتتخذ شكل الحكم الفاضل؛ الذي يكون فيه كفاية في جميع الخيرات، والمتغلب الذي يسعى إلى خير ذاته في جميع الأمور، والنوع الثاني هو حكم الأرستقراطية، ويتخذ أيضًا شكلين: الأولى رئاسة الأخيار وغرضهم أن تكون خيرات المدينة مقسومة على الاستيهال والعدل والأوليجارشية (لم يذكر الاسم) إنما سماها رئاسة القلة أو القليلين، وهم الذين يجعلون خيرات المدينة أو أكثرها لذواتهم. والنوع الثالث يطلق عليه رئاسة الكرامة أو رئاسة العامة. ويرى أنهما متقاربان، وهو يقصد برئاسة العامة الديمقراطية والتي أسماها الفارابي الجماعية، وهو يعلي من شأن النوع الأول ويحط من شأن الثالث.

وهو يصور هذه الرئاسات في صورة مجازية مثلما يفعل أفلاطون – رغم قوله «قال أرسطو» بحيث تشبه رئاسة الملك رئاسة السادة على العبيد، والكرامة رئاسة الأخوة لأنهم متشابهون.

ويبين لنا الأحوال التي تنقلب فيها الرئاسات من قول أفلاطون، ويقدم ما يمكن أن يطلق عليه فلسفة تاريخ الحكم وتطور الحكومات، حيث نجد خمسة أنواع للحكومات، واحدة منها صحيحة والباقي فاسدة، الأولى هي رئاسة الملك (الحكومة الفاضلة) والملك هو المحب للحكمة، وغرضه إسعاد رعيته، ويشير إلى الأسطورة التي يبين فيها أفلاطون قسمه الناس إلى طبقات ثلاث حسب المعدن الذي مزج بهم أثناء خلقهم: الذهب أو النحاس أو الرصاص، فلو لم يكن الملك ذهبًا خالصًا لتحول إلى الشكل الثاني من الحكم، إلى التجبر والكبر لإفراطه في محبة الكرامة، ومنها ينتقل إلى الشره والدناءة والحرص على جمع المال، وما يوجد شيء أسرع استحالة كما يخبرنا من استحالة الرجل الشاب المحب للكرامة إلى محبة المال.

ويوضح العامري أن هذه التحولات تحدث في عدة أجيال من الحكام، وتحدث أيضا في مراحل حكم حاكم واحد، والنوع الرابع تنتقل فيه الرئاسة من الفرد إلى الجميع الكثير، وغرضهم الحرية والخلاص من التعبد للسنة حتى يفعل كل منهم ما يشاء، وتنتقل هذه الرئاسة بعد ذلك إلى الطغاة أو الطاغية، الذي يطلق عليه العامري المتغلب، وغرض المتغلب في الجملة ما هو خير ذاته، وهو شر الجميع، وبه يكون خراب العمارات وارتفاع البركات وقلة الأموال وكثرة العبرات.

ويعود العامري في الفقرة السادسة والسابعة من الفقرات الثلاث عشرة المكونة من السعادة والإسعاد للحديث مرة ثانية «لاستيفاء القول في صفة المتغلب» و«حكمة وزير المتغلب»، وهو يعرض للمتغلب ويقدم لنا تفسيرًا سيكولوجيًا للحاكم المستبد وصفاته،

والحقيقة أن الصفات التي يقدمها له تجد صدى معاصر عند فيلسوف القوة؛ الذي يحدثنا عن أخلاق السادة والعبيد، ويمكننا أن نقارب بين ما قدمه نيتشه في حديثه عن أخلاق السادة، وقول العامري في صفات المتغلب «فالمتغلب عبد بالحقيقة، وإن ظن به أنه ملك، لأن شهواته قد استعبدته، وهواه قد ملكه، وهو فقير بالحقيقة، إن ظن به أنه غني، وهو يعرفه - بتعريفات قريبة الشبه من قول نيتشه - بأنه يبغض السنن كلها، ويقلب الفضائل بأن يعلي الرذائل عليها، وذلك لأنه يسمي الحياء حمقًا والعفاف جبنًا والاقتصاد نذالة وقلة مروءة، ويسمي الحلم ضعفًا، والعدل سلامة ناحية، والجور حسن فطنة» (ص262).

في بيان «حكمة وزير المتغلب وصفته» يقدم العامري تحليلا سيكولوجيًا لنفسية الانتهازي الوصولي، وخصائص تفكيره وأفعاله، فليست الحكمة عند من يريد أن يحظى عند المتغلب إلا معرفة ما يقرب به هواه وذلك بأن يعرف ما يرضيه ويؤنسه، وكيف ينبغي أن يدني منه، وأن يبعد عنه، وبأي شيء يستدرك رضاه إذا غضب، وإنه للرغبة في التقرب إلى المتغلب يسمي جميع الأشياء بحسب موافقته، فيسمي ما يحبه خيرا وإن كان شرا، وما يكرهه شرا وإن كان خيرا، أو يسمي الجور عدلا والعدل جورا.

ويعرض العامري للسبب المولد للفساد ليبين لنا كيف يحدث الفساد ويرجع ذلك إلى: عدم الجدية (الهزل) والشهوة واللذة وارتفاع (غياب) العدل، ويلخص ذلك في قوله: علامة الإقبال إقبال الرأي **وعلامة الإرباء إرباء الرأي**، وحين ينتهي من ذلك يعرض للموضوع الهام الثاني في هذا القسم، وهو أقسام المدن.

يتناول العامري المدن المختلفة بادئًا بالمدينة الفاضلة، وهي التي تكون الغلبة فيها لأهل الفضيلة، ويذكر من المدن الأخرى المدينة الخسيسة، وهي التي تكون الغلبة فيها لأهل الحكمة، وهي نفسها المدينة الفاضلة عند أفلاطون والفارابي، ومقابلها المدينة الجاهلية، وهي التي لم يعرف (**أهلها شيئا**) عن العلوم الفاضلة.

ويرى أن المدينة قد تكون شقية وقد تكون سعيدة، وقد تكون عفيفة وقد تكون شرهة، وقد تكون نجدة وقد تكون جبانة، والخلاصة أن صفات المدن تكون على صفات أهلها. وبمقارنة أنواع المدن هنا وتلك التي ذكرها الفارابي نجد العامري يغفل ذكر المدينة الضرورية، وهي التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري، والمدينة البدالة وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة، ومدينة الكرامة وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يصيروا ممدوحين معظمين، ومدينة التغلب وكل أقسام المدينة الجاهلية، ثم هناك من مضادات المدينة الفاضلة أيضًا المدينة الفاسقة، والمبدلة، والضالة.

يكتفي العامري بتلك القسمة الثنائية بين المدينة السعيدة والشقية، ويعرض لكل منه إجمالا، ويتناول صفة المدينة الشقية دون أن يحدد لنا سبب شقائها، مكتفيًا بالقول أنها مدينة أهل الزيغ والتغلب، وأنها ليست مدينة واحدة لكن مدنًا كثيرة، ويعرض لنا بعد «القول في صفة المدينة الشقية» ومقابل الحديث عن هذه المدينة الشقية يعرض لصفة المدينة السعيدة على وصف أفلاطون، الذي يربط بين السعادة وصفات الحكمة والنجدة والعفة. ويحدد لنا موقعها أن تكون بعيدة عن البحر، وهي مدينة واحدة، وهي المدينة الحكيمة التي يكون في رؤوسها الحكمة، والحكمة تحصل عن طريق اكتساب الأخلاق الحسنة والعلوم المختلفة، وفي مقدمتها العلوم الرياضية التي يعددها لنا: العدد (الحساب)، والمساحة، والنجوم، والموسيقى، ويضيف إليها علم المنطق، والجدل، ومعرفة السنن المرسومة، والأمور الجميلة.

ويناقش العامري هل هذا التصور للدولة المثالية أو المدينة الفاضلة مجرد خيال عقلي أم أن لها وجودا يشبه أن تكون هذه المدينة موجودة في القول فقط، فإنا لا نعلمها في أي موضع من الأرض «قال وقلت: إن لن تكن موجودة في الأرض فإن مثالها موجود في السنة. لذلك يعرض لنقد المدن الحقيقية مستخدمًا وصف أفلاطون لأخلاق أهل زمانه،

مستخدمًا تشبيها قريبا جدا من تشبيه ديكارت المشهور «سلة التفاح» قال أفلاطون وحال ما نعلمه من أخلاق أهل المدن اليوم كحال لوح مملوء كتابة فاسدة، فالواجب أن يغسل غسلا ثم يملأ كتابة جيدة».

وموضوع القسم الخامس هو سياسة الرئيس لنفسه ولرعيته، فيذكر لنا العامري أنواع السياسة، وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام لكل منها فروع وهي: ما يحتاج أن يأخذ به الرئيس نفسه لرعيته، والقسم الثاني ما يجب أن يأخذ به رعيته، والثالث ما يحتاج أن يعلمه في أمر رعيته. ويناقش السياسات التي ينبغي أن يكون بها الابتداء، وأنه لا يجوز أن يقوم السائس غيره إن لم يتقوم هو أولا في نفسه، ثم يبين الآداب التي يحتاج الملك أو السائس أن يأخذ بها نفسه، اعتمادًا على أقوال اليونان والعرب والفرس، مبينًا تفصيل ما ينبغي للملك أن يتولاه مما لا ينبغي له أن يتولاه وأن السياسة المستقيمة هي التي تجري على وجهين: العنف والرفق، الترغيب والترهيب. ومن هنا يتناول العامري بالتفصيل الجنايات والعقوبات، كما يعرض من جهة أخرى لوجوه الإحسان المختلفة.

ويتناول العامري في القسم الأخير من السعادة والإسعاد، وهو القسم السادس، نصائح وحكم شتى أطلق عليها اسم السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها، بادئًا بما يجب أن يأخذ به الملك نفسه ورعيته في معرفته الله، ثم يعرض للاعتقادات والأسرة والزواج، ويتوقف طويلا أمام التربية والمربي، موضحًا العلاقة بين التأديب والسياسة، وبين التربية على الأدب والتأديب، معرفًا ما هو الأدب ومن هو المتأدب والمؤدب، والغرض من الأدب وأصناف التربية، وتربية الصبيان على الأدب والآداب المختلفة التي يجب أن يربوا عليها.

ويقدم لنا مثلما فعل أفلاطون نظرية في التربية والعلوم التي يجب أن يتعلمها النشء بدءا من العلوم الرياضية حتى الفلسفة والحكمة، وينتقل من التربية وسياسة الأبناء إلى سياسة النساء، ويعتمد في بيان هذه السياسة على الحكم والمأثورات العربية الإسلامية

وأقوال الرسول والصحابة، ومن الأولاد والنساء إلى سياسة الجند في مساكنهم وعملهم وجراياتهم والأعمال التي يجب عليهم القيام بها.

ويعرض للمشورة والاستشارة، ويحذر من الاستبداد مستشهدًا بأقوال الرسول في الحض على الاستشارة، وفي صفة من يستشار، ويفيض القول في الحض على اقتناء من يستشار، وهو الوزير وصفاته وعمله وما يجب عليه إذا استشير، وأن المستشار يجب أن يكون أكثر من واحد، وبعد ذلك يعرض للعمال واختيارهم، فالواجب على الملك اختبار عمال الأعمال.

وبهذا ينتهي الكتاب الذي خصصه العامري للسعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، موضحًا معنى السعادة، والأخلاق، والفضيلة، والخير، والشر، واللذة، والألم، والإسعاد، أي السياسة، وأنواع الحكومات، وأصناف المدن، وصفات الحاكم والرعية، وما يجب عليه في معاملاته المختلفة مع أفراد الرعية.

والعامري في كل هذا يستعين بتوجهه الإسلامي، والإرث الثقافي العربي الإسلامي الذي توصل إليه الفلاسفة المسلمون عن اليونان والفرس، مضافًا إليه أحاديث الرسول وأقوال الصحابة في دراسة شاملة عن الأخلاق والسياسة، توضح لنا أن تهذيب الأخلاق لمسكويه ليس العمل المكتمل الوحيد في هذا المجال، بل يعاصره وربما يسبقه عمل العامري الذي كان مصدرا لكثير من أفكار مسكويه، وأن الأول لتقديمه لا يزال يستند في تناوله للسعادة والإسعاد على كثير من النصوص السابقة التي يقدمها لنا في صياغة محكمة تهدف إلى رقي الحياة الإنسانية، مما جعل محمد أركون يجعل منه أحد أصحاب النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري.

الهوامش والملاحظـات:

1- والعامري كما كتب هنري كوربان في «تاريخ الفلسفة الإسلامية»: «لم يعرف حق المعرفة في الغرب حتى الآن»، منشورات عويدات، بيروت، 1966، ص252. وهو مجهول كما أشار كتاب ابن تيمية «الرد على المنطقيين» الذي أطال البحث عن العامري فلم يجد له ذكرًا في المصادر المعروفة، ويعلل ذلك باحتمال تحريف في اسمه، حيث لا يتصور أن يغفل عنه جميعهم. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1396هـ، ص447. وهذا ما نجده في عرض محمد كرد علي لمخطوط «السعادة والإسعاد...» بمجلة المجمع العلمي بدمشق، فهو لا يعرف من هو مؤلف الكتاب، ص566 «ويوحي الكتاب بأنه لمؤلف يوناني أو من أتباع اليونان في مذهبه» ص563، مجلة المجمع العلمي، دمشق، المجلد التاسع، 1929، ص563- 572.

2- قدم محمد كري علي هذه الدراسة 1929، وهي تعد من أولى المحاولات في التعريف بمحتوى الكتاب – الذي عرف – ربما قبل أن يعرف صاحبه، وإن كان لا يقلل من أهمية هذه الدراسة بعض الملاحظات النقدية على قراءة كرد علي لبعض كلمات المخطوط من جهة، وما ترتب على ذلك من أخطاء في القراءة، فهو يقرأ فرفوريوس على أنها «غرننوريس» ويتناوله على أنه أبي الفرج بن أهرون بن العبري ص563، ويستنتج من ذلك ويقدم المؤلف على أنه معاصر لنجم الدين الكتاب، وإن الكتاب ألف أواخر القرن السابع أو الثامن من الهجرة، في الوقت الذي ألف فيه الكتاب في النصف الأول من القرن الرابع الهجري.

3- باول كراوس: مجلة المشرق، 1937.

4- F. Rosenthal: stste and Religion According to Abu Al-Hasan Al-Amiri, The Islamic quartery, Vol. III, N, J, 1956, PP 42- 52.

5- مجتبى مينوفي: الجزء الثاني من «الخزائن التركية»، العدد الثالث، السنة الرابعة، ص8359، مجل الآداب، جامعة طهران.

6- مينوفي: مقدمة «مصورة» السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، 1957.

7- مينوفي: مقدمة تحقيق أورت ك. روسن لكتاب العامري «الأمد على الأبد»، دار الكندي، بيروت، 1979، المقدمة.

8- د. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق «الإعلام بمناقب الإسلام»، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1967.

9- د. أحمد عبد الحميد غراب: العامري والثقافة الإسلامية، مجلة الكاتب، القاهرة، العدد

10- د. أحمد عبد الحميد غراب: محاضرات في علم الأخلاق لطلاب كلية دار العلوم، طبع استنسل 1967- 1968.

11- أورت ك. روسن: مقدمة تحقيق «الأمد على الأبد»، دار الكندي، بيروت، 1979.

12- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامة، ترجمة: نصير مروة وحسين قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ص252.

13- الموضع السابق.

14- محمد أحمد عواد: فلسفة الأخلاق عند أبي الحسنن العامري، رسالة ماجستير، إشراف أ. د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، 1979.

15- أ. د. سحبان خليفات: رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص، الجامعة الأردنية، عمان، 1988.

16- د. سحبان خليفات: العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات العامري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد 15، العدد 3، ص28- 60.

17- اعتمد صاعد الأندلسي في كثير من مواضع «طبقات الأمم» على كتابات العامري، مما يوضح أن كثيرا من أفكار أبي الحسن انتقلت إلى كتب تاريخ العلم الفكر العربي الإسلامي مثل «طبقات الأمم»، ويتضح هذا النقل بمقارنة ما كتبه صاعد عن فلاسفة اليونان صفحات 73، 74، 75، 76، 77، 82 بأصلها في «الأمد على الأبد» الصفحات من 71 حتى 74.

18- يذكر محقق «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» نقل صاحبه الشهرزوري عن مصادر متعددة، أولها «الأمد على الأبد» للعامري، ينقل عنه ص45- 47 ويذكر ترجمته ص366، ويشير إليه ص22- 23. وراجع الشهرزوري: تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1988، ومحمد بهجت الأثري محقق مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح، ص44، الذي يشير إلى اعتماد الشهرزوري على العامري، ص151- 154.

19- التوحيدي: أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ص410.

20- M. Arkoun, La Conquete du bonheur selon Abu-Lhasan Al Amri, in studia Islamic Paris xxll, 1965, PP. 55- 89.

21- د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1986، حيث يبين لنا حجم تواجد العامري في المقابسات ودوره وعلاقته بالتوحيدي الذي ينقل عنه رواية اختلط فيها التعليق والسماع. المقابسة (90) وروايتين في صورة سماعية المقابسة (41)، (43)، ويخلص إلى أن أبا حيان كان من رواد مجلس العامري وقد تتلمذ عليه، فالعامري من أساتذة التوحيدي، ص233.

22- يوضح عبد الرازق محيي الدين في دراسته «أبو حيان التوحيدي: سيرته وآثاره» تتلمذ التوحيدي على العامري، فقد تطورت ثقافة الرجل على مرور الأيام بدراسته على العامري في التصوف والأخلاق، ص343، فقد سمع منه في مسائل الأخلاق والفلسفة الإلهية، ص173، عبد الرازق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979.

23- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، نشرة السندوبي، القاهرة، 1929. ينقل التوحيدي في المقابسة (20) حوار العامري مع ماني المجوسي في «أن النظر في حال النفس بعد الموت مبنى له العامري والوهم» ص165- 168. وهو الموضوع الذي خصص له العامري كتاب الأمد على الأبد، ويعرض التوحيدي في المقابسة (90) حكم فلسفية من كلام أبي الحسن العامري، ص301- 305، وفي «الإمتاع والمؤانسة» يتحدث عن تلميذ العامري أبي القاسم الكاتب، موضحا اهتماماته المنطقية، فهو الذي صنف شرح ايساغوجي وقاطيغورس. المقابسات: ج1، ص35. وأنه قطن الري ودرس وعلم: ج1، ص36، ويذكر في بداية الليلة السادسة عشر كتاب العامري «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» أنه رآه بخط تلميذه أبي القاسم الكاتب وأنه – أي التوحيدي – سمع أبا حاتم الرازي يقرأه عليه يصفه بأنه كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية، ص222- 223، وينصفه التوحيدي في الليلة الثانية والعشرين حين يسأل الوزير عنه، فبالرغم من

جفاء طبعه «إذا طلبت منه الفن الذي اختص به وطلب بتحقيقه وجد على غاية الفضل» ج2، ص84. وبعد أن أورد التوحيدي بعضًا من كلامه طلب الوزير الاستزادة، ص85. انظر حديثه عنه ص85- 88، ويوضح اهتمامه بالتصوف له كتاب فيه شحنه بعلمنا وإشارتنا، ج3، ص94- 95.

24- مسكويه: الحكمة الخالدة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، «وصايا العامري وآدابه»، ص347- 376 حيث ينقل لنا الفصل الأول من الأمد على الأبد ص347 وما بعدها. وينقل من نهاية كتاب «النسك العقلي» وينقل عن كتبه الأخرى. قارن ما جاء في الحكمة الخالدة ص348- 349 مع المقابسة (90) ص302- 303.

25- التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص303.

26- يبين عبد العزيز عزت في دراسته عن مسكويه تميزه، فلم يأخذ عن أستاذ معين، مستشهدًا بقول التوحيدي الذي ذكر أن العامري قطن الري ولم يأخذ عنه مسكويه، ص87- 111، ثم يعود ويذكر من أخذ عنهم مسكويه في الفلسفة وتأثر بهم، لكنه لم يذكره إنما أشار إليه غيره في كتبهم وهم: يحيي بن عدي، وعيسى بن زرعة، وابن الخمار، والعامري، ص97. ويضيف عزت: «أما عن العامري الذي يتحدث التوحيدي عن إهمال مسكويه له وعدم اهتمامه له وعدم اهتمامه بدروسه وفلسفته وعدم لقائه إبان مروره ببغداد، فقد كان من مصادر مسكويه؛ الذي اهتم بالعامري على العكس من قول التوحيدي، فمسكويه في واقع الأمر فعل عكس ذلك، مما يدل على تحامل أبو حيان عليه. راجع: عزت ص99- 133.

27- الشهرستاني: الملل والنحل.

28- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل الخامس، ص252.

29- الكلاباذي: التعرف لمذاهب أهل التصوف، نشره محمود أمين النواوي، ط3، 1980، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص106. وهذا يؤكد الجانب الصوفي لدى العامري الذي نقل الكلاباذي عن كتابه «منهاج الدين»، وهو ما أشار إليه التوحيدي وإلى تصنيفه في التصوف. الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص94- 95.

30- روزنتال: مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: أنيس فريحة، الدار القومية للكتاب، بيروت، ط4، 1983، ص148.

31- د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص26.

32- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق «التنبيه على سبيل السعادة» للفارابي، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1978، الفصل الثالث، ص89، وانظر مقدمة تحقيقه لرسائل العامري وشذراته الفلسفية.

33- المصدر السابق، مقدمة تحقيق «التنبيه»، ص90.

34- نفس المصدر، صفحات 73، 74، 78، 80، 103.

35- نفس المصدر، صفحات 36، 37، 46.

36- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص125.

37- المرجع نفسه، ص275.

38- مينوفي: مقدمة نشرة السعادة والإسعاد للعامري.

39- د. رضوان السيد: تعليقاته على كتاب الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1978، ص109.

40- يبين لنا بدوي في حديثه عن الشواهد والنقول عن «نيقوماخيا» عند الفلاسفة المسلمين، وينقل ما ذكره العامري في «السعادة والإسعاد» في باب كبير الهمة أنه لا فصل البتة بين أن يفحص فاحص عن الهيئة وبين أن يفحص عن الذي له الهيئة. العامري: السعادة والإسعاد، ص201. ويبين موضع ذلك في النص اليوناني «فهذا النص ورد في نيقوماخيا» م4 ف7 ص1123ب من النص اليوناني. وفي ترجمة إسحاق بن حنين التي نشرها بدوي ص153، وقد وردت على الشكل التالي: «لا فرق بين أن يكون في نظرنا في كبر أو في الكبير النفس» ويستنتج من ذلك، أي الاختلاف في ألفاظ النصين وجود ترجمة عربية ثانية مفقودة نقل عنها العامري، ويدلل على إمكانية وجود مثل هذه الترجمة الثانية.

41- العامري: الأمد على الأبد، ص75.

42- د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، ط3، 1982. قارن ما ينقله العامري عن محاورة السياسة. راجع بدوي ص151- 161، وما يقابلها في السعادة والإسعاد، ص233، 242، 395، 396، 405، وقوله عن النواميس. بدوي ص162- 168 مع السعادة والإسعاد ص179- 181، 189- 192، 374- 375.

43- د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، ط2، بيروت، 1982.

44- المصدر نفس، ص287.

45- المصدر نفسه، ص289.

46- المصدر نفسه، ص291.

47- هنري كوربان، ص253.

48- د. رضوان السيد: مقدمة تحقيق كتاب الماوردي: تسهيل وتعجيل الظفر، ص108.

49- د. سحبان خليفات: العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات العامري. وأيضا مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص130 وما بعدها، ومقدمة تحقيق الرسائل، العامري ص143- 162.

50- Vadet: Le suvenir de Anecienn Perse chez le philosophie Abu, Hassan Al-Amiri, P. 258.

51- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص337- 447.

52- د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974، ص60.

53- العامري: الأمد على الأبد، ص57.

54- كوربان، ص254.

55- المصدر السابق، ص253. ويعدد لنا ملامح فارسيته تلميحًا فله كتاب «فروخ فامه» بالفارسية، ويبحث في الفصول عن وحدة العقل والتعقل والمعقول بشكل سوف يستلهمه الفلاسفة اللاحقون (الفرس).

56- Vadet, P. (381H).

57- Ibid, P. 257.

58- Ibid, P. 263.

59- د. سحبان خليفات: تحقيق رسائل العامري، ص186.

60- المصدر السابق، ص189.

61- د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسنة، دار اقرأ، بيروت، 1986، ص123.

62- نفس الموضع السابق.

63- د. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، المقدمة ومحاضرات في الأخلاق، كلية العلوم، ص20.

64- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص66.

65- يوضح خليفات هذه السمة ويبرهن عليها بأمرين، الأول: استعمال طريقة المحدثين بذكر الروايات المختلفة، والثاني: حرصه على إيراد الأحاديث النبوية في موضع لا يحتاج فيه إليها، ويستنتج من ذلك أن المؤلف تلقى تربية دينية واسعة، وأنه حظي بثقافة واسعة في علم الحديث، ص106- 107.

66- المصدر السابق، ص108.

67- تكشف خطة الكتاب عن عقلية فقهية كلامية، بل يقرر المؤلف صراحة أن كتابه لا يخرج عن كونه صياغة فلسفية لمشروع ديني، وترد في النص (السعادة والإسعاد) مصطلحات تشيع على ألسنة الفقهاء مثل: المذهب والبدعة وتنعكس النظرة الفقهية للمؤلف في إيمانه بحق الملوك الإلهي ورده الدولة إلى أساس ديني، وهو يكثر من أخبار القضاء والأحاديث الواردة فيه يفيض في أشياء جاءت في العدل عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

68- يخبرنا **التوحيدي** في «الإمتاع والمؤانسة» بهذا الجانب الصوفي لدى العامري بقوله: «لقينا في الطريق شيخًا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامري، وله كتاب في التصوف وقد شحنه بعلمنا وإشارتنا وكان من الجوالين الذين نقبوا في البلاد **واطلعوا** على أسرار الله في العباد».

69- الكلاباذي: التعرف على مذاهب أهل التصوف، الباب الحادي والثلاثون، تحقيق: محمود أمين النواوي، ط2، مكتبة الكليات الأزهرية، 1980، ص106.

70- العامري: الأمد على الأبد، ص57.

71- المصدر نفسه، ص55.

هوامش القسم الثاني:

1- العامري: الأمد على الأبد، ص55.

2- يذكر العامري أعماله في «الأمد على الأبد» كما يلي: «الإبانة على علل الديانة» و«الإعلام بمناقب الإسلام» و«الإرشاد لفضائل الأنام» و«التقرير لأوجه التقدير» و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و«الفصول البرهانية للمباحث النفسانية» و«فصول التأدب وأصول التحبب» و«الإبشار والأشجار» و«الإفصاح والإيضاح» و«العناية والدراية» و«في استفتاح النظر» «في الإبصار والمبصر» « في تحصيل السلامة عن الحصر والأسر» «في التبصير لأوجه التعبير».

3- العامري: الأمد على الأبد، ص57.

4- راجع كتب العامري ورسائله الآتية: الأمد على الأبد، القول في الإبصار والمبصر، والأهم من ذلك: السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية.

5- مينوفي: من الخزائن التركية، الجزء الثاني، مجلة كلية الآداب، جامعة طهران، العدد الثالث، السنة الرابعة، ص59 وما بعدها.

6- د. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام. ويلاحظ أن المحقق يكاد ينفرد بالقول بوجود «شرح كتاب النفس لأرسطو».

7- يبدو أنه تعليقات أو روايات العامري في المجالس الأدبية والفلسفية شرحا على كتابه وليس كتابا مدونا كما توحي العبارة.

8- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص102.

9- العامري: الإبصار والمبصر، تحقيق: د. سحبان خليفات في رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص102.

10- M. Turker: Arastirma, Vol. 3, 1965, PP. 103- 122.

11- العامري: الإعلام بمناقب الإسلام: تحقيق: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

12- الموضع السابق.

13- المصدر السابق، ص35، 36، 15، العامري: الأمد على الأبد، ص61.

14- F. Rosenthal: state and Religion According to Abul Hassan Al-Amiri, P. 42.

15- العامري: الأمد على الأبد، ص61.

16- المرجع السابق، ص17- 73.

17- المرجع السابق، ص75.

18- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص37 وما بعدها.

19- العامري: الفصول في المعالم الإلهية، تحقيق: خليفات في رسائل العامري، ص361- 379.

20- العامري: القول في الإبصار والمبصر، دراسة وتحقيق: خليفات، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد 14، العدد السابع، 1987، ص49- 98 وإعادة نشرها في رسائل العامري وشذراته الفلسفية، ص411- 437.

21- د. سحبان خليفات: رسائل العامري، ص468، وإرشادات العامري إليها، ص343- 344.

22- نقل خليفات في دراسته مختارات مسكويه والتوحيدي من كتاب النسك العقلي والتصوف الملي ونشرها. راجع ص476- 487.

هوامش وملاحظات الفصل الثالث:

1- يتناول العامري في القسم الأول من كتابه موضوع السعادة، ويظهر فيه الاتجاه اليوناني لدى أفلاطون وخاصة أرسطو، كما يتضح من تقسيم السعادة إلى عقلية وإنسية، الأولى خاصة بالنفس الناطقة والثانية خاصة بالنفس الشهوانية، لذلك فهو يعلي مثل أرسطو من شأن الأولى.

2- يعتمد العامري في تناوله للسعادة على الربط بينها وبين الفضيلة انطلاقًا من تقسيمة للنفس إلى ثلاثة قوى عقلية وغضبية وشهوية وهو هنا مثل فلاسفة الأخلاق المسلمين يعتمدون على نظرية النفس عند أفلاطون.

3- يشير العامري إلى أنبادوقليس كثير في معظم كتاباته خاصة «الأمد على الأبد» والسعادة والإسعاد ويستشهد به كثيرًا. راجع «السعادة والإسعاد» ص17، 18، 143.

4- يعرض العامري في القسم الأول من دراسته للنظريات المختلفة التي قيلت في السعادة ويفيض في الحديث عن اللذة، وهو هنا يعتمد على جالينوس، ويعلي من اللذة على الألم، ويبين أنواعها خاصة اللذة العقلية.

5- راجع كتابنا الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، خاصة الفصل الأول الذي يعرض للاتجاهات التي سايرت الأخلاق اليونانية، سواء عند أحمد لطفي السيد أو إسماعيل مظهر.

6- ومن اللذة ينتقل بنا إلى الفضيلة محور القسم الثاني من كتابه، وإن كان العامري لا يعطي عناوين لهذه الأقسام، وقد أخذنا عنوان هذا القسم من الموضوعات التي يتناولها.

7- ينتقل العامري في القسم الثالث من السعادة إلى الإسعاد، من الأخلاق إلى السياسة، ويتحدث عن طريق الإسعاد وهو السنة المسنونة.

8- يتضح التوجه الإسلامي في عمل العامري في بداية كتابه، حيث يوضح لنا أن مشروعه مشروع ديني، ومن استشهاده الدائم بأقوال النبي وأصحابه، فهو ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم 28 مرة، وعن علي بن أبي طالب 22 مرة، وعن عمر بن

الخطاب 12 مرة، بالإضافة إلى الفلاسفة والكتاب العرب والمسلمين مثل الكندي وابن المقفع والجاحظ.

9- راجع عرض د. أميرة حلمي مطر للسياسة عند أرسطو في كتابها: فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، 1987.

10- قارن الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1983.

11- يقدم العامري في كتابه رأيًا متقدمًا حول المرأة، ويرى أنها لا تقل مكانة عن الرجل وأن ميلها للعلم والتعلم يتساوى بالرجل، وهو رأي مستنير ومتقدم من فيلسوف القرن الرابع الهجري.

12- قارن ما كتبه رضوان السيد في مقدمة تحقيقه لكتاب المرادي «الإشارة إلى أدب الإمارة»، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص24- 26.

13- محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية، تحقيق: باول كراوس، القاهرة.

14- د. أميرة حلمي مطر: في فلسفة السياسة، ص53- 54.

15- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص129.

16- العامري: السعادة والإسعاد، ص195.

17- د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسنة، دار اقرأ، بيروت، 1986، ص160.

المراجع التي اعتمدنا عليها في الدراسة:

1- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

2- الأمد على الأبد: تحقيق أورت ك. روسن، دار الكندي، بيروت، 1979.

3- السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، مصورة المخطوطة، نشرة مجتبى مينوفي، طهران، 1957.

4- القول في الإبصار والمبصر، دراسة وتحقيق: د. سحبان خليفات، مجلة الجامعة الأردنية، المجلد الرابع، العدد السابع، 1987.

ثانيًا: المراجع العربية والمعربة:

5- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1396هـ.

6- د. أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

7- د. أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق «الإعلام بمناقب الإسلام»، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.

8- د. أحمد عبد الحميد غراب: العامري والثقافة الإسلامية، مجلة الكاتب، القاهرة.

9- د. أحمد عبد الحميد غراب: محاضرات في علم الأخلاق، كلية دار العلوم، القاهرة، 1967-1968.

10- أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، الترجمة العربية القديمة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

11- أبو بكر الرازي: رسائل فلسفية، تحقيق: باول كراوس، القاهرة.

12- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، نشرة السندوبي، القاهرة، 1929.

13- أبو حيان التوحيدي: أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق.

14- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان (ثلاثة مجلدات).

15- الشهرزوري: نزهة الأرواح وروضة الأفراح (تاريخ الحكماء) تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1988.

16- الشهرستاني: الملل والنحل، القاهرة.

17- الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، 1987.

18- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1982.

19- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، ط2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980.

20- أميرة حلمي مطر: فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1987.

21- د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982.

22- د. عبد الرحمن بدوي: مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

23- د. ناجي التكريتي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1982.

24- د. رضوان السيد: مقدمة كتاب الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1978.

25- د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسنة، دار اقرأ، ط2، بيروت، لبنان، 1986.

26- فرانز روزنتال: مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة: أنيس فريحة، الدار القومية للكتاب، بيروت، ط4، 1983.

27- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق كتاب الفارابي «**التنبيه على سبيل السعادة**»، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1987.

28- د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، 1988.

29- د. سحبان خليفات: العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتاب أبي الحسن العامري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الخامس عشر، العدد الثالث.

30- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العبد بو علوان، دار الطليعة، بيروت، 1985.

31- د. عبد الأمير الأعسم: أبو حيان التوحيدي في كتابه «المقابسات»، ط3، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، 1986.

32- عبد الرازق محيي الدين: أبو حيان التوحيدي: سيرته وآثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

33- د. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه: فلسفته الخلقية ومصادرها، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1946.

34- هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، 1966.

35- د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار.. للنشر، بيروت، 1974.

36- محمد أحمد عواد: فلسفة الأخلاق عند أبي الحسن العامري، رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية، بإشراف د. سحبان خليفات، 1989.

37- محمد كرد علي: عرض السعادة والإسعاد، مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد التاسع، 1929.

38- مسكويه: الحكمة الخالدة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة.

39- مجتبى مينوفي: من الخزائن التركية، ج2، العدد 3، السنة الرابعة، مجلة كلية الآداب، جامعة طهران.

ثالثًا: المراجع الأجنبية:

40- Arkon M.: La Conquete du Selon, Al Hassan Al-Amiri, in: stutia Islamica, Paris XXII, 1965.

41- Rowson, E. K. (Ed), Al- Hmad Al Abad Dar Al Kindi, Beirut, 1979.

42- Rosrnthal F.: State and Religion According to Abul Hassan Al-Amiri, The Islamic Quartery, Vol. III, 1956.

43- Minovi, M.: As- Saadah Wal Isaad onn Seeking and Cauding, Happiness, Wiesbaden, 1957.

44- Turker (Mubahat): Al-Amiri Et Les Fragment des Commentaires Des Categourues D' Aristaten Arastirmq, Vol. 3, 1965.

45- Vadet, J. C.: Le Souvanir De L'Ancienn Perse chez le philosophie Abou Al Hassan Al-Amiri, Arabica, Paris, ti, PP. 227- 271, 1964.

القسم الثالث

الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين

وضعية المرأة عند ابن رشد

ملاحظات أولية

يحتاج الباحث في قضية المرأة فلسفيا؛ أن يقوم فى الوقت الذى يقدم فيه الفلسفة النسوية الغربية عند فلاسفتها وفيلسوفاتها المعاصرات، أن يعود للتراث الفلسفى العربى الاسلامى لمعرفة مكانة المرأة أو ما قدمه الفلاسفة عنها وسيتجه فى هذه الحالة إلى الكتابات الأخلاقية والسياسية، سواء لدى المشارقة خاصة الفارابى أو المغاربة خاصة ابن رشد، ولما كنا لا نجد لدى الفارابى اهتماما بقضية المرأة؛ فان علينا البحث فى ذلك عند ابن رشد؛ الذى وضعها في سياقات متعددة، تتيح لنا فهما أعمق لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعي والتشريعي والسياسي. ولسنا في حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية في العصر الحالي؛ وإن كنا بعد لم نعطها حقها من الدراسة؟ نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغي علينا طرحها للبحث؛فهي من التابوهات العديدة في حياتنا. ومن هنا فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث الحر العقلاني؛يسهم لا في تبديد الضباب الذي يتكثف حول قضايانا المعاصرة فحسب؛بل في فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة في نتاج الفيلسوف العربي أيضا[1].

علينا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوي والمتوارى من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت في نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة في سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية، التي تعرف عادة باسم العلم المدني. والسياسة المدنية وهي التي تقدم في الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلاني وفقيه للأمة حيث شغل- مثل جده- منصب قاضي القضاة أن يعرض لهذه القضايا.

كما علينا ثانيا أن نضع هذه القضية في سياق شروحه الفلسفية حيث تناول الشارح الأعظم قضية المرأة في نصه المفقود في العربية تلخيص (جوامع) كتاب السياسة لأفلاطون (وهو تلخيص كتاب أفلاطون المعروف بالجمهورية والذي عرف في التراث العربي بكتاب السياسة)، مما يقتضي منا مناقشة أعمال ابن رشد المفقودة في العربية والموجودة في ترجمات لاتينية وعبرية. وقد استخدم البعض غياب المتن الأصلي العربي الرشدي لمحاولة تقديم صورة وهمية للفيلسوف العربي المسلم مستقاة من غير حضارته. فهناك ابن رشد "اللاتيني " وابن رشد "العبري " مما يبعد الفيلسوف عن أصوله العربية وسياقه الحضاري الإسلامي؛ويلقي به في إطار مزعوم لا صلة له به وهو إيديولوجية أوروبا الوسيطية أو إيديولوجية "الشرق أ وسطية " [2].

وهذه التفسيرات التي أدت إلى "رشديات " منسلخة عن ابن رشد تجعلنا نؤكد على أهمية فهم وضع الفيلسوف في سياقه التاريخي والحضاري باستدعاء تراثه المفقود، ومناقشة الجوانب الحية من فلسفته خاصة ما يتعلق بالقضايا ذات الصبغة الاجتماعية والتي تدور حول الإنسان ومنها قضية المرأة. وهذا يجعلنا نتناول موقف الفيلسوف في سياق موقف الفلسفة العربية الإسلامية إجمالا من قضية المرأة. ولا نطمع في أكثر من إثارة هذه القضية لأهميتها الكبرى ولتوجيه النظر إليها.

يتضح لنا إذا ما حاولنا متابعة هذه القضية- مكانة المرأة عند ابن رشد- في كتابات الباحثين العرب المعاصرين، أن الإشارات القليلة لها تنطلق من دراسة إرنست رينان ابن رشد والرشدية Averroès et L'averroisme [3]. وقد جاءت هذه الإشارات القليلة في سياقات بعيدة تماما عن السياق الاجتماعي السياسي الذي تناول فيه ابن رشد وضعية المرأة في تلخيصه لكتاب الجمهورية [4]. وهذا معناه أن هذه الإشارات لم تعتد مباشرة على نصوص الفيلسوف؛ بل على مصادر أخرى لخصت فكر ابن رشد. وفي مرحلة تالية اعتمد بعض هؤلاء الباحثين على ترجمة ليرنر Lerner الإنجليزية لتقديم دراسات عامة لفكر ابن رشد السياسي والأخلاقي في إطار

أوسع هو الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ضمن التحليل النفسي والإناسي للذات العربية كما فعل علي زيعور، أو ضمن البحث عن السعادة كما فعل الباحث الروسي ألكسندر اغناتكو (5).

وعلينا نحن بدورنا، إذا أردنا فهم حقيقة موقف ابن رشد؛أن ننطلق من نقطة أساسية؛ هي مناقشة وضعية المرأة كما جاءت في كتابات الفلاسفة العرب، متسائلين تساؤلا أساسيا هو هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة؟ وكيف يتفقون مع أو يختلفون عن تصور قاضي قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟

يبدو أننا لن نظفر بزاد وفير إذا ما اقتصرنا على كتابات الفلاسفة الخلص- وليس الفقهاء أو المحدثين أو المتكلمين- لأننا لن نجد لدى أي من فلاسفة المشرق الكبار: الكندي والفارابي وابن سينا، ولا لدى فلاسفة المغرب السابقين على فيلسوفنا تناولا لقضية المرأة. وإذا خصصنا البحث في الجانب السياسي الاجتماعي وحللنا كتابات من أولوا هذا الجانب اهتمامهم؛فإننا نجد أن الفارابي صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو العمل الذي استلهم فيه صاحبه كتاب الجمهورية لأفلاطون؛تناول معظم القضايا الإنسانية الاجتماعية المتعلقة بنظام الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وصفات أهلها؛دون أن يشير للمرأة من قريب أو بعيد. فإذا كان أفلاطون في كتابه الجمهورية يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد؛ليمنع التعدي بين الطبقات فإن الفارابي المفكر المسلم لا يقول بشيء من هذا (6).

ومع هذا فإننا لا نعدم بين الفلاسفة المسلمين من عالج هذه القضية إذا ما تتبعنا مسار رحلة كتاب الجمهورية لأفلاطون في الفلسفة العربية الإسلامية. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن بدوي في دراسته "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية" (7) ويقدم لنا بدوي نفسه في كتابه "أفلاطون في الإسلام "نصوصا عديدة من بينها نصوص من محاورة السياسة؛التي

نعتقد من جانبنا أن العرب عرفوها في شكلين: إما كاملة وإما من خلال تلخيص جالينوس لها في كتاب "جوامع كتاب أفلاطون "الذي نقله حنين بن إسحق إلى العربية في أربع مقالات.الثالثة منها "جوامع الستة المقالات الباقية من كتاب السياسة". فالكتاب معروف في العربية وبقيت لنا شذرات مقتبسة منه لدى بعض الفلاسفة ومنهم الفارابي والعامري.

وإذا كنا لم نظفر لدى الفارابي وهو من أكبر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالفلسفة والأخلاق بما يفيد انشغاله بهذه القضية رغم اهتمام أفلاطون بها (8) فإننا نجد لدى العامري (أبو الحسن محمد بن يوسف: ت 381هـ) خاصة في كتابه "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية" اهتماما بقضية المرأة.

فالعامري الذي يمثل بحق- مع التوحيدي ومسكويه وابن عدي- النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري؛يفيض- خاصة في القسم السادس من كتابه السعادة والإسعاد والذي عنونه "السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها "- في تناول ما أسماه "القول في سياسة النساء"، والذي يبين فيه أن طبعهن في العلوم والصنايع لا ينقص عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف. كما يعرض للقول في "الزواج وما ينبغي لكل صنف من الرجال أن يتزوج من النساء (9). ويهمنا أن نقف عند تناول العامري لوضعية المرأة؛والذي نلاحظ عليه بداية محاولة التوفيق بين الخطاب الفلسفي المستمد من نصوص أفلاطون والقول الديني الذي يعتمد على الأحاديث النبوية، مما يجعل محاولة العامري في معالجة قضية المرأة متأرجحة على الدوام؛فهو تارة يعلي من شأنها ويساويها بالرجل وتارة ثانية يخضعها لهذا الأخير.

لنقرأ معا هذه العبارة التي تظهر المساواة والتي يقول فيها: " إنه ليس في الأعمال عمل يختص به الرجل من قبل أنه رجل وتختص به المرأة من قبل أنها امرأة؛فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنها تكون في جميع الأعمال أضعف أو إن كان العامري لا يعلل لنا هذا الحكم الأخير ولا يقدم لها مبرراته فإنه

يضيف)؛وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة ونجد فيهن من تكون محبة للخدمة. وقل ما تنتهي عنهن حرفة"[10].

والعبارة الأخيرة التي توضح صلاحية النساء لكل الحرف؛يظهر فيها توسع العامري في بيان إمكانيات المرأة على العمل وقدرتها على ممارسة الحرف والصنايع بنفس قدرة الرجل؛ فلم يقصرها العامري كما فعل البعض على المهارة في الموسيقى والغناء والغزل والحياكة. إلا أنه من الملاحظ أن قول العامري بمساواة الرجل والمرأة في مجال العمل.وقدرتها على ممارسة العديد من الحرف؛يتلاشى ويختفي فيما يتعلق بعلاقة الرجل والمرأة، حيث يظهر المنع والتحريم والطاعة والخضوع كما يتضح في عناوين الفقرات التالية: "ما يجب أن يمنعوا منه "، "المواضع التي لا ينبغي أن يسكنوا فيها"، "الحقوق التي يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها"، خاصة ذكر ما على المرأة من حقوق الزوج دون ذكر بالطبع لحقوقها على الزوج أو واجبه تجاهها: "ومن أعظم الواجبات على المرأة لزوجها تسليته عند الوحشة وتسكين غضبه عند الفورة؛فإنه لابد أن تعتري الإنسان فورة الغضب وكدوره والضجر والوحشة من العوارض المؤذية"... ومقابل ذلك يقول: "ويجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإن الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب " [11].

إن تناول العامري لقضية المرأة في القرن الرابع الهجري؛ أكثر تقدما من موقف الغزالي؛الذي عرضه في الإحياء في القرن الخامس[12]. ولكنه يظل في إطار السياق الديني السائد حيث يعتمد على مصدرين هما: كتاب الجمهورية لأفلاطون، والأحاديث النبوية، فالتعامل هنا مع هذه القضية- بلغة ابن رشد- تعامل جدلي بل هو بالأحرى خطابي. وهذا ما يختلف فيه العامري عن فيلسوف قرطبة الذي قدم لنا تعاملا برهانيا مع قضية المرأة. وهذا يقتضي منا العرض لموقف ابن رشد، وتقديم بعض الملاحظات الأولية حول وضعية المرأة في كتاباته.

تناول الفيلسوف قضية المرأة في تلخيصه لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وهو

تلخيص مفقود في العربية، مما يعني أن جانبا هاما وهو المتعلق بفكر ابن رشد السياسي والاجتماعي غائب عن المثقف والباحث العربي. وذلك دلالة على اغتراب مزدوج: اغتراب ابن رشد في ثقافتنا العربية حيث نبذه المجتمع وأبعده وتجاهله التاريخ وحاول إقصاءه فترات طويلة واغترابنا نحن عن جانب هام- من كتابات الفيلسوف الفقيه قاضي قرطبة أبي الوليد بن رشد- هو ذلك الجانب الذي نظن أنه موطن تفرد الفيلسوف وإبداعه الفلسفي المتميز، ومما يضاعف الشعور بالغياب والغربة هو هذا الإهمال المتزايد من جانبنا لهذه النصوص [13] التي تتناول قضايا ملحة- وقضية المرأة في مقدمتها- أغفلها الفكر الفلسفي العربي بشكل يكاد يكون تاما. وإذ تناولها الفيلسوف فقدت أصولها العربية وكأنه قدر على الفكر الفلسفي العربي ألا يقترب من هذه القضايا التي توارى القول فيها تماما".

يبدو لنا أن هناك عددا من العوامل التي تضافرت لفرض ستار من الصمت حول القضايا المدنية التي بحثها الفيلسوف الفقيه؛ وذلك بنفي هويته العربية وبنفي العربية عن نصوصه، أي بضياع أعماله وفقدان كتاباته. وأول هذه العوامل اختزال نتاج ابن رشد الفلسفي إلى حدود ضيقة للغاية هي حدود الشارح، أو حتى "الشارح الأعظم " (كما عرفه توما الاكويني ودانتي أليجيري). ورغم أن هناك كتابات حاولت أن تؤكد أن الشرح إبداع فلسفي كما فعل حسن حنفي في دراسته "ابن رشد شارحا أرسطو" [14] فإن الفيلسوف رغم ذلك ينسب إلى أرسطو، أو إلى أرسطو وشراحه؛ وقد يضاف إليهم بعض الفلاسفة والأطباء اليونان. وثاني هذه العوامل هو الإساءة إلى ابن رشد وفكره فهو ممتحن ومتهم ومدان ومرفوض؛ليس في حياته وإبان محنته فحسب بل في فترات تاريخنا الطويل، فقد ظل مقصيا مبعدا مهمشا". وثالث هذه العوامل تأتي محاولة نفي هويته أو نفيه عن هويته؛ بفقد أعماله في لغتها الأصلية (مع وجود ترجمات أخرى عبرية ولاتينية لها). وهي مسألة تثير التساؤل: فكيف يستقيم القول باختفاء هذه الأعمال في محنة ابن رشد مثلا رغم وجودها وترجمتها في تواريخ لاحقة

بعد ذلك؟

إن ما وصلنا من عمل ابن رشد؛الذي نحن بصدده وهو تلخيص السياسة (الجمهورية) لأفلاطون؛هو الترجمة العبرية التي قام بها شموئيل بن يهوذا المرسيلي؛وتلخيص يوسف كاسبي Josef Caspi [15] في العبرية؛ بالإضافة إلى ترجمات أربع هي: ترجمة إليا دل ميديجو Elia del Medigo اللاتينية (1491 م) ويعقوب مانتينوس J.Mantinus (539 1 م) [16] بالإضافة إلى ترجمتين إنجليزيتين الأولى ترجمة إروين روزنتال. Erwin J. Rosental (1956 م) الذي شغل بدراسة الجانب السياسي عند ابن رشد [17]. والترجمة الثانية قام بها رالف ليرنر R. Lerner (197،م) [18]، وقد قمنا بترجمة جزء عن ترجمة ليرنر يرتبط بالمرأة في ملحق في نهاية هذه المقالة، في محاولة لاسترداد ما ضاع من إسهام ابن رشد في العربية وذلك نقلا عن الترجمة الإنجليزية لترجمة ابن يهوذا العبرية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو لماذا شرح أو لخص ابن وشد كتاب الجمهورية لأفلاطون وهو شارح أرسطو الأكبر؟ والإجابة المعروفة؛لأنه لم يعثر على كتاب أرسطو في السياسة؛فهو لم يترجم إلى العربية ومن هنا استعاض عنه بتلخيص كتاب أفلاطون. إلا أننا مع عدد من الباحثين نرى أن الفيلسوف العربي لم يتابع أفلاطون متابعة ناقل، أي لم يكتف بعرض أفكاره والتعليق عليها وشرحها، بل إنه اتخذ فيما قدمه لنا من تلخيص موقفا نقديا. والحقيقة أن هذه المسألة غاية في الصعوبة والغموض بحيث لا نستطيع أن نجزم بما لأفلاطون وما لابن رشد من الشرح، أو أين ينتهي كلام أفلاطون وأين يبدأ شرح ورأي ابن رشد. فمن الصعب بيان رأي الفيلسوف الفقيه أو ما وافق عليه من أراء قدمها أفلاطون، وخاصة لأن التحقق من ذلك في قراءة مقارنة بين نص أفلاطون كما وصل إلينا في العصر الحالي في ترجمته الكاملة وما أورده ابن رشد في شرحه، لن تحسم المسألة، ذلك لأن نص أفلاطون لم يكن في يد ابن رشد بدقته الحالية. إن ما نتعامل معه في شرح ابن رشد ليس كتاب الجمهورية

كاملا بل هو تلخيص (جوامع) أفلاطون التي قام بها جالينوس.ومعنى هذا أن كثيرا من شروح ابن رشد هي تصحيح لجالينوس، ربما يكون الهدف منها توضيح فهمه الخاطئ لأفلاطون أكثر من كونها آراء مستقلة عن كليهما - نقصد أفلاطون وجالينوس، وخاصة بأبي الوليد ابن رشد. ومع هذا فإن علينا أن نفرق بين عنصرين في شرح ابن رشد هما: محتوى الشرح (الموضوع الذي يعرض له) وهو قضية المرأة وطبيعتها ومساواتها بالرجل ومنهجه العقلي في التعامل معه أو ما يطلق عليه البرهان، وتتضح استقلالية ابن رشد أكثر في هذا الجانب الأخير. وكما يتضح من الكلمات الأولى من كتابه؛فإن غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانية من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون في العلم السياسي وحذف ما فيها من أقاويل جدلية [19].

إن جهد ابن رشد هنا جهد إبداعي إلى حد ما، فهو يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب أفلاطون فيما يقدمه من آراء. وقد اجتهد المترجم ليرنر في مقدمته فرجح أن لفظ "قال " في شرح ابن رشد يرجع لأفلاطون، بينما لفظ "تقول " يرجع في مواضع كثيرة إلى ابن رشد نفسه. كما أنه يرى "أن استخدام "المدينة" مفردة عند ابن رشد يعني المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية، بينما استخدام "المدن " تعني المدن العينية في الواقع أما جمال الدين العلوي فقد صنف شروح ابن رشد إلى صنفين:

الأول: "تتم فيه المصادقة على النص المختصر أو الملخص، وفي هذا الصنف تدخل المختصرات بجميع أنواعها. "

والثاني: "يضم شروحا نقدية تصحيحية وفي هذا الصنف يدخل تلخيص الإيساغوجي وسياسة أفلاطون " [20]. ويفصل العلوي ذلك بقوله إن هذا التلخيص "كان مناسبة لوضع قول رشدي في السياسة يستلهم في الظاهر سياسة أفلاطون؛ولكنه يستلهم في العمق أصول أرسطو في الأخلاق والخطابة، فضلا عن أنه أتى ليسد ثغرة في المتن الأرسطي الذي انتهى إلى ابن رشد" [21].

وإضافة إلى هذا الرأي فإننا نستشهد بما أوضحه ر. ج. مولجان في مجلة العلم

السياسي الأمريكية (1977) عن استقلالية ابن رشد الفكرية حيث يقول:

إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ في عصرنا الراهن باعتباره في حد ذاته تأليفا في نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون والأمر الذي يكتسي أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام. فقد كان فى وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه. ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك هو قبوله القول بشيوعية الملكية والأبناء والمساواة بين النساء والرجال ولعله كان يرى خلاف ذلك لو أمكنه الإطلاع على كتاب السياسة لأرسطو. ويجد ابن رشد أمثلة عديدة في زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. هذا بالرغم من أنه يؤكد على ما لأهل المدينة الجماعية من خلاعة أكثر ما يؤكد على المراقبة التي يفرضونها من خلال المجلس الشعبي. ويتضح لنا من فحص ابن رشد لهذه المسائل أنه لم يكن مقلدا لأفلاطون ولا للسنة الإسلامية تقليدا أعمى بل كان مفكرا ذا أحكام مستقلة ونقدية[22].

ونحن وإن كنا نختلف في بعض التفصيلات التي أوردها مولجان، فنحن نتفق مع موقفه إجمالا، وهو تميز ابن رشد واستقلاليته الفكرية سواء عن أفلاطون؛ الذي يقوم بشرحه أو التقاليد السائدة التي يحيا في ظلها. ففي هذا العمل بالتحديد وفي موقفه من المرأة بصفة خاصة كان ابن رشد أكثر من مجرد شارح لأفلاطون؛وهذا لا يظهر هنا في المجال الفلسفي فقط؛بل يبدو بصورة جلية فيما اجتهد فيه من أحكام في كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد "(والذي نختلف في كونه لابن رشد الفيلسوف أم لجده الفقيه، والغالب أنه من عمل فيلسوفنا ابن رشد بالإطلاع على كتابات جده)- ولعرض فيه لآراء مختلف المذاهب الفقهية ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والواقع؛خاصة ما يساوي بين المرأة والرجل. وفي حالة عدم توفر اجتهادات من هذا النوع كان يقوم باجتهاداته الخاصة. ونستطيع أن نشير إلى بعض الأمثلة مثل: " أنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج "، "وأن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل

"[23]. وهناك مثالان هامان يرتبطان بشكل من الأشكال مع ما جاء في شرحه على كتاب الجمهورية:

الأول: أن تكون حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل. وهذا يتفق مع تدليله في تلخيص كتاب أفلاطون في السياسة (الجمهورية) على مساواة المرأة من طبقة الحراس "الحفظة" في نفس المهام مع الرجل.

الثاني: أنه يجوز للمرأة الإمامة في الصلاة حتى بين الرجال. فليس ما يمنع عند فيلسوفنا من تولي المرأة المهام العليا؛كالرئاسة مثلا أو أن تكون فيلسوفة وحاكمة. وإذا طبقنا هذا المبدأ في المجال الديني، أي صلاحية قيادة وإمامة المرأة فإن فقيهنا لا يمانع من إمامتها في الصلاة [24].

وتصل اجتهادات فيلسوفنا الفقيه إلى مداها في إعطاء الحرية للمرأة في كتاب "أمهات الأولاد" من بداية المجتهد؛وأصول هذا الباب النظر في هل تباع أم الولد أم لا وإن كانت لا تباع فمتى تكون أم ولد وبماذا تكون أم ولد ولا يبقى فيها لسيدها من أحكام العبودية ومتى تكون حرة؟

"أما المسألة الأولى فإن العلماء اختلفوا فيها، سلفهم وخلفهم، فالثابت "- كما يخبرنا ابن رشد- " عن عمر رضي الله عنه أنه قضى بأنها لا تباع،إنها حرة من رأس مال سيدها... "ويضيف أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها في حال حملها فإذا كان ذلك وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل ومما اعتمده الجمهور في هذا الباب من الأثر ما روي عنه للنبي عليه السلام أنه قال في مارية سريته لما ولدت إبراهيم: اعتقها ولدها ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبي (ص) أنه قال إنما امرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات.

ويستشهد بذلك، وإن كان كلا الحديثين كما يذكر لا يثبت عند أهل الحديث، ويضيف:

وربما قالوا إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد بها وكونه منها؛وحكوا هذا التعليل عن عمر رضي الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال "خالطت لحومنا لحومهن ودماؤنا دماءهن ". ويرى ابن رشد في الإجابة عن متى تكون أم ولد، فرأى أنها تكون أم ولد في جميع الأحوال إذ كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

هذه تفاصيل رأي ابن رشد مما يوضح شدة حرصه على تقصي الآراء المختلفة في موقف المرأة من أمهات الأولاد للتأكيد على حريتها وحقها في الانعتاق ومبررات هذا فيما يتعلق بالإماء والجواري وهو فيما يتعلق بالحرائر أوجب.

ومن الممكن في هذا المقام أن نتبين نوعا من الصلة بين الغاية من "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"- بصرف النظر عن الفرعيات الفقهية- وبين كتبه في العلم المدني الثلاثة وهي: تلخيصه لكتاب السياسة وشرحه على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وتلخيص الخطابة. فالغاية من هذه الأعمال الثلاثة؛ تحقيق شروط المدينة الفاضلة واكتساب الفضائل والوصول إلى السعادة. وهو نفس ما نجده في ختام كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". يقول:

وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره.وفي هذا الجنس تدخل العبادات... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التي نسميها "العفة". ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها، وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة؛التي تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمى البخل، والزكاة تدخل في هذا الباب. ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية. ومن السنن المهمة في حيز الاجتماع السنن الواردة في المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن؛هو الذي يسمى النهي عن المنكر والأمر بالمعروف... إلخ. [25]

إن موقف ابن رشد من المرأة كما يظهر في شرحه على أفلاطون هو (في كثير

من الأحيان وليس دائما) تعبير عن أرائه الحقيقية. وينطلق من تحليله لوضعية المرأة في مجتمعه، فالشروح كانت في العديد من الحالات، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة". [26] وهذا ما يتضح في سياق شرحه للسياسة؛فهو بعد أن يذكر ما قال أفلاطون، أو أقره أفلاطون، نجده يستخدم عبارة "ونقول " للدلالة (في الغالب) عن موقفه الخاص الذي يعرضه علينا في نهاية القسم الأول من شرحه على أفلاطون، مما جعل أحد الباحثين يرى أن ابن رشد كان الفيلسوف العربي الأول والوحيد؛الذي أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية. وكان فيلسوفا جريئا في طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء؛حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان إلى نوع واحد [27].

يقول ابن رشد بالمساواة بين الرجل والمرأة. ويؤكد على أنها لا تختلف عنه من حيث الطبيعة ومن حيث إمكانياتها وقدرتها على العمل، وأنها تصلح لنفس الأعمال التي يقوم بها وأنه إذا كان يتفوق عليها في بعض الأعمال؛فهي أيضا" تتفوق عليه في أعمال أخرى، وإن هذا نتيجة لتعودهم على ممارسة هذه الأعمال أكثر من الأخرى؛لا لطبيعة خاصة في كل منهما. يقول:

إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت للطبيعة) التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. [28]

يرى ابن رشد أن النساء تشارك الرجال في الصناعات سوى أنهن أضعف في

بعضها وأفضل في غيرها.

يخبرنا فيلسوفنا برأيه، وهو رأي هام ينبغي علينا الوقوف أمامه والتأكيد عليه،فإذا لم تكن هناك فروق بين الرجل والمرأة وأنه لا اختلاف بين طبيعة كل منهما.وأن الخلاف بينهما في بعض القدرات هو خلاف في الدرجة وليس اختلافا في النوع؛فليس هناك ما يمنع أن يكون بين النساء فلاسفة ورؤساء. وهذا الرأي من الفيلسوف الفقيه المسلم هام للغاية؛ فقد أجاز إمامة المرأة للصلاة (كما سبق ذكره). وهو يؤكد هنا عدم استحالة أن تصل إلى أعلى طبقة في العقل والحكمة وهي طبقة الرؤساء الفلاسفة أو الفلاسفة الرؤساء طالما نشأت على الخصال الحميدة الرفيعة. وهذا الرأي هو تطوير وبرهنة لما جاء في كتاب الجمهورية لأفلاطون؛من قدرة المرأة على أن تكون مساوية للرجل في طبقة الحراس (الطبقة الثانية في جمهوريته) وطالما في إمكان المرأة القيام بهذه الوظيفة الهامة أي وظيفة الحفظة (الحراس) كما يستدل على ذلك من عالم المملكة الحيوانية. فإناث الكلاب تقوم بنفس المهمة في الحراسة مثل ذكورها"؛ فإذا كانت المساواة موجودة بين الرجل والمرأة في مجال الحياة العادية في الحرف والصنايع، وأنهن يجدن نفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، وتتساوى المرأة مع الرجل في مهمة حماية المدينة حيث يقدم لنا ابن رشد أمثلة من واقع المرأة العربية التي تقوم بالحرب والدفاع عن الحدود، فمن هنا "لها أكما يقول في بداية المجتهد ونهاية المقتصد مثل ما للرجال من نصيب في الغنائم " (كما سبق ذكره). والنتيجة التي يتوصل إليها الفيلسوف بناء على كل ما سبق؛ أنه ليس من المستحيل أن تكون المرأة في رتبة الرؤساء والفلاسفة. فمحدودية عمل المرأة واقتصارها على وظائف دون أخرى ليس نتيجة لكونها لا تصلح لهذه الوظائف؛ لكنه نتيجة لأنها لم يعط الفرصة للقيام بما يقوم به الرجل من وظائف. وهذا الموقف لا يعيب المرأة فقط بل والرجل أيضا. فما حدث هو أن طاقة المجتمع أصبحت معطلة حيث لا يستفيد من النساء اللواتي أصبحن نتيجة لذلك محاصرات في حرف ووظائف محدودة وصرن عالة على المجتمع.

دعنا نتابع تحليل ابن رشد لوضعية المرأة وسبب تدني مكانتها يقول:إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن أفيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية؛فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال بينما لا يقمن بفضل نشأتهن أيا من الأعمال الضرورية؛سوى بعض الأعمال القليلة- مثل الغزل والنسيج- التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك- وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب؛وما تبقى- من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال؛ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية. (29)

ويكشف تحليل ابن رشد السابق عن كونه مفكرا في علم الاقتصاد السياسي، كما يقول فردريك نيفونر:

إن كون النساء عالة على الرجال؛هو من أسباب الفقر في هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف عدد الرجال؛ فإن عملهن لا يمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة. ذلك بسبب أنهن لم يهيأن للأعمال الضرورية، مثل الأعمال التي يقوم بها الرجال، وهي الأعمال التي تتوفر عن طريقها الثروة بهذه المدن؛ فما يقمن به هو أعمال غير ضرورية كالغزل والحياكة، وهي ليست سوى أعمال بديلة لما يستطعن القيام به من أعمال أخرى لم يتح لهن المجتمع القيام بها. (30)

وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه في بداية المجتهد يعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا

مجالا هاما أغفلته كثيرا في الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التي لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وطبيعة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به من أعمال، وإن عدم إتاحة الفرصة لها للقيام بهذا الدور؛هو سبب وجودها في مكانة أقل من مكانة الرجل. وعلينا وعلى المجتمع رفع هذا الظلم عنها، فهي قادرة ليس فقط على القيام بوظائفها الطبيعية أو على بعض ما سمح لها المجتمع القيام به من أعمال؛ بل أن طبيعتها وإمكانياتها يمكن أن تجعل منها قمة المجتمع الإنساني بأن تكون حاكمة ومفكرة، رئيسة وفيلسوفه. فهل يمكن متابعة تيار التفكير العقلاني البرهاني في قضية المرأة؛الذي أسسه ابن رشد والعمل على استمراره في حياتنا المعاصرة؟

من خلال هذه الآراء الأولية قصدنا إثارة قضية المرأة لدى ابن رشد، وربما تثار بحثا وتدقيقا في الفكر العربي والفلسفة الإسلامية.

الهوامش:

1- ظلت الدراسات المختلفة حول ابن رشد تدور في نطاق موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانية. وقليلا ما تناول الباحثون القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، ومن هنا فالحديث عن قضية المرأة من الموضوعات التي نادرا ما توقفنا أمامها بالبحث.

2- هذا هو موقف الباحث الامريكي لورانس بيرمان في عدة دراسات قدمها عن ابن رشد. وقد ناقشنا هذا الزعم في دراستنا: "الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد!ا، مجلة القاهرة، العدد 150 (مايو 1995): ص 82- 88.

3- راجع رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة، دار احياء الكتب العربية، 1957)، ص 169- 171.

4- فقد تناول هذه المسألة كل من عبد الكريم خليفة، "أدب ابن رشد"، (المجلد الأول،

البحث الأول، ص 2321). وفاروق العمر، "ابن رشد الفيلسوف المجدد"، (المجلد الثاني، البحث الخامس، ص13-15)، ضمن أعمال مهرجان ابن رشد"، (الذي أقامته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ الجزائر في نوفمبر 1978) في مجلدين، (أبحاث مجمعة بالإستنسل).

5- نشير في هذا السياق إلى دراسات كل من: ماجد فخري، فلسفة ابن رشد الأخلاقية"أعمال مهرجان ابن رشد"، المجلد الثانى، البحث الثالث، ص ا-2.علي زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 27،- 473.ألكسندر اغناتكو، بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية، فصل "ابن رشد والعودة إلى المدينة الفاضلة"، موسكو: دار التقدم، 1990)، ص 167-.201

6- راجع الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1980 وسهيل فاشا "الفارابي والمدينة الفاضلة"، المورد (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الثالث (خريف 1975 أعدد خاص عن الفارابي)، ص .280

7- عبد الرحمن بدوي، "تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربية"، في أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1985)، ص .21

8- اهتم أفلاطون اهتماما كبيرا بالمرأة وقد قدمت عدة دراسات في العربية عن هذا الموضوع نشير إلى بعضها مثل: دراسة إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة (الرسالة الخامسة والسبعون من حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، 1992) والتي يناقش فيها هل كان أفلاطون نصيرا للمرأة؟ وذلك في بابين: الأول يدور حول المرأة في المجتمع اليوناني والثاني دراسة في أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول: المرأة في محاورة الجمهورية (وهو ما شرحه ابن رشد) والمرأة في محاورة القوانين حيث يتخلى أفلاطون عن أفكاره في شيوعية المال والنساء وترتد المرأة ثانية لوظيفتها في المجتمع

القديم وهو أن تكون ربـة منزل وأخيرا ينـاقش قضـية الحـب الأفلاطـوني. وقد سبق أن درس ناجي التكريتي نفس هذه القضية تحت عنوان "المرأة في فلسفة أفلاطون "، آفاق عربية، العدد الأول (يناير 989 1) 1 ص 76-87. والمثير حقا للاستفهام أن أيا من هـاتين الدراسـتين لـم يتوقـف صـاحبها أمـام أفكـار أفلاطـون حـول المـرأة لـدى الفلاسـفة العرب المسلمين أو موقف هؤلاء من المرأة.

9- العـامري، السـعادة والإسـعاد فـى السـيرة الإنسـانية، تحقيـق أحمـد عبـد الحلـيم عطيـة القـاهرة: دار الثقافـة للنشـر والتوزيـع، 1990. "قـال أفلاطـون ونقـول فـي بـاب الـزواج أن ينظـر إلـى طبـع الرجـل وطبـع المـرأة فـلا يجمـع بـين مـؤتلفين فـي الطبـع ولـهذا نقـول أنـه يجب أن يكـون نسـاء الحفظـة لطبقـة الحـراس فـي الجمـهوريـة، علـى طبـع الحفظـة ونسـاء أهل الحكمة الحكام على طبع أهل الحكمة 10، ص .345

10- المرجع السابق، ص .370

11- المرجع السابق، ص 274 و175. وأنظر عن الإطار الديني للعامري الذي يقدم من خلاله تصوره للمرأة، المرجع السابق، ص 370-.375

12- راجـع موقـف الغزالـي فـي إحيـاء علـوم الـدين، "كتـاب آداب النكـاح القـاهرة: دار الفكـر أو عنـهـا نسـخة مصـورة بيـروت: دار الكتـب العلميـة، 1986المجلـد الثـانـي، ص 24 وما بعدها.

13- نشـير فـي هـذا الخصـوص إلـى بعـض المحـاولات الفرديـة التـي يبـذلها البـاحثون العرب لاسترداد النص الرشدي، سواء الأعمـال التـي فقد أصـلها العربـي ولـم يعد منها سوى الترجمـات، ألف 16 (1996) 155 أو تلك النصـوص العربيـة التـي وصـلتنا فـي حروف عبرية. ونذكر في هذا الخصوص محاولات أحمد شحلان، الذي قدم لنـا وصـف وإثارة المشكلات المتعلقة بالنسخة العبرية من تلخيص كتاب النفس لأرسطو لابن رشد فـي أعمـال نـدوة ابـن رشـد ومدرسـته فـي الغـرب الإسـلامي،بيروت: المؤسسـة الجامعيـة

للدراسات والنشر، 1981، ص 166- 8 0 1. وهذا النص مكتوب أصلا بالعربية لكن بحروف عبرية. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994. وكذلك محاولة الدكتور عبد المجيد الغنوشي في تونسى الذي عكف على نقل الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد إلى العربية. وهي محاولات نتمنى أن تتسع وتنجح في أيجاد حركة قوية لإعطاء حق المواطنة للنصوص العربية المفقودة.

14- حسن حنفي، "ابن رشد شارحا أرسطو" في كتاب دراسات إسلامية،القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ت، ص 201- .272

15- لمزيد من المعلومات عن شموئيل بن يهوذا المرسيلي ويوسف كاسبي أنظر الملف الذي نشرناه بمجلة القاهرة عن ابن رشد،خاصة ترجمتنا لدراسة بيرمان عن أثر شرح ابن رشد للأخلاق النيقوماخية على الأدب العبري في العصر الوسيط: لورانس بيرمان "تأثير ابن رشد في الأدب العبري "، مجلة القاهرة، العدد 150 (مايو 1995)، ص 58- .81

16- عن الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد أنظر ما قدمه الأب جورج شحاتة قنواني عن مؤلفات ابن رشد. ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الجزائر، 978 1)، ص 263 وما بعدها.

17- نشر إروين روزنتال تلخيص ابن رشد لكتاب السياسة لأفلاطون

E.I.J. Rosental, Averroes Commentary on plato's "Republic" (1956 , 1966 ; Cambridge University Press , 1969)

وقد كتب قبل ذلك عن "مكانة السياسة في فلسفة ابن رشد" ونشرها في حولية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (الإنجليزية)، المجلد 15، العدد الثاني (1953): ص 246- 278. كما كتب عن آراء ابن رشد السياسية في مجلة البينة، العدد الأول

(972 1): ص 18- والترجمة الثانية هي ترجمة رالف بيرنر مع مقدمة وملاحظات، وهي الترجمة التي سنعتمد عليها في بحثنا الحالي:

Ralph Lerner , trans. , Averroes on Plato's "Republic" (Ithaca: Cornell University Press , 1974)

19- " لقد رفض ابن رشد- بناء على إعلانه الالتزام بالأقاويل البرهانية دون الجدلية- شرح الكتاب الأول وبعض ما ورد في الكتاب الثاني وكثير من أجزاء الكتب الأخرى مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من الجمهورية من شرحه على اعتبار أنه ليس مهما في هذا العلم. " راجع جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مد خل لقراءة جديدة،الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1986،، ص 17.

20- المرجع السابق، ص 168.

21- السابق، ص 172- 173.

22- ر. ج. مولجان في مجلة العلم السياسي الأمريكية (يونية 1977) تعقيبا! على ترجمة ليرنر لتلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية.ونقلنا هذا الاستشهاد من بحث فردريك نيفونر .F. Niewohner "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ترجمة مقداد منسية، "أعمال ندوة ابن رشد"، (التي أقيمت في تونس في مارس، 1995)، ص 2.

23- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (قم أ إيران): منشورات الشريف الرضي، 1406 هـ، في جزأين، الاقتباسات على التوالي: الجزء الثاني، ص 11، ص 409- 410. 24- المرجع السابق، الجزء الأول، ص 409، كما يقول:اختلفوا في إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال،واختلفوا في إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبري فأجاز إمامتها على الإطلاق... وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات في المرتبة في الصلاة، مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصور الأولى ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه

أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول الله (ص) كان يزورها في بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. ص 148-149)

5 2- المرجع السابق، الجزء الثاني هـ ص 389- 0 .39

26- ألكسندر اغناتكو، "بحثا عن السعادة ا!، ص .169

27- المرجع السابق، ص 119- .200

28- -Ralph Lerner , Trans. Averroes on Plato's "Republic" pp.57 58 وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (بداية الفقرة الثالثة)، وأنظر أيضا ترجمة مقداد منسية لبحث فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 4- 5.

2 9- Ralph Lerner , trans. Averroes on Plato's "Republic" p.59 وراجع نص ابن رشد في الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (نهاية الفقرة الثالثة).

30- فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ص 5-6.

ملحق

من تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون[1]

... وبعد استكماله العبارة المتعلقة بأنواع الفضائل التي تكون في هذه المدينة؛

يعود أدراجه إلى ما تبقى من الأمور التي تخص الحراس، وبصفة خاصة البحث المتعلق بكيفية الجماع، وتربية الأولاد وطريقة إنجابهم.

نقول: إنه من الواضح إذا أردنا لطبائع هؤلاء الحراس أن تصان من خلال النسل- أي أن ينجبوا في الغالبية أشباههم- فهذا لا يحدث بمعاشرة أية امرأة كيفما اتفق الأمر، بل الأحرى أن يعاشروا فقط نساء يشبهونهم في الطبيعة، نساء تربين على شيء من هذه الدرجة. وهذا ملزم لا بالنسبة للحراس فقط بل بالنسبة لكل فئة من المواطنين جميعهم. ومن ثم فذلك موضوع صالح للبحث فيما إذا كان يوجد بين النساء طبائع تشبه طبائع كل فئة من فئات المواطنين- وبخاصة الحراس- أو أن طبائع النساء تختلف عن طبائع الرجال. إذا كانت الحالة هي الأولى، ففيما يخص أنشطة المدينة يكون للنساء نفس مكانة الرجال في هذه الفئات، بحيث يوجد بينهن المحاربات والفلاسفة والحكام وما إلى ذلك. ولكن إن لم تكن الحالة كذلك؛فالنساء إذن يصلحن فقط في المدينة للأنشطة التي لا يصلح لها الرجال بوجه عام من مثل قولنا التربية، والإنجاب، وما شابه ذلك.

ونقول إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال؛فإنهن يشاركنهم في غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل في معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا في بعض الأنشطة مثل ما نظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال وتؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت الطبيعة التي من نوع واحد تتوجه لنشاط واحد فقط في المدينة، فيتضح إذن أن النساء في هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. وبالتالي فمن الواجب أن تسلم إليهن الأنشطة الأقل تعقيدا. وهذا يتجلى بوضوح تام من خلال البحث. نرى النساء يشاركن فنونا مع الرجال عدا أنهن أضعف فيها، رغم أن معظم النساء قد يكن في فن من الفنون أكثر

سعيا من الرجال؛كالنسيج والحياكة وفنون أخرى مثلها. أما فيما يتعلق بمشاركتهن في فن الحرب وما شابه ذلك، فألا يتضح ذلك من سكان الصحارى و"مدينة النساء" (داغودة) [2]. وبالمثل، أيضا، بما أن بعض النساء يتحلين بالنقاء والخصال الحميدة، فليس من المستحيل أن توجد من بينهن فلاسفة وحكام. وكما أنه كان نعتقد أن هذه الفئة نادرة بين النساء؛ فقد استبعدت بعض الشرائع النساء من أن يكن كاهنات- بمعنى الكهانة العليا. وبعض الشرائع (الأخرى)، مع أنها لا تستبعد وجود هذا بينهن، تمنع ذلك. وهذا يتضح تماما من دراسة الحيوانات- بمعنى أنه من الملائم أن يكون هناك حراس من الإناث. وهذا يحيل إلى الحيوانات التي قارنا بها الحارس فيما سبق. ونرى هذا في أنثى الكلاب التي تحرس ما يحرسه الذكور وتهاجم الضباع مثلما يفعل الذكور غير أنها أضعف في هذا. وهذا ما يفسر أن الطبيعة أحيانا، ولكن في حالات نادرة وهبت الذكر أداة، ليست من نصيب الأنثى، ليحارب بها أكما هو الحال مع (الخنفلر البري) ولكن ما دامت أدوات القتال لدى تلك الحيوانات التي تعتاد على ممارسة القتال مشتركة في معظم الحالات بين الذكر والأنثى فإنها (أي الطبيعة) تقصد للأنثى أيضا أن تمارس هذا النشاط. إن كفاءة النساء في تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن (فيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن في خدمة أزواجهن، ويحصرن في الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغي أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء في تلك المدن لسن مؤهلات لأي فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات في تلك المدن. وأحد أسباب الفقر في تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأتهن) أيا من الأعمال الضرورية [3]، سوى بعض الأعمال القليلة- مثل الغزل والنسيج- التي يمارسنها في الغالب في الأوقات التي يحتجن فيها إليها لتعوض نقصهن في القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك- وقد اتضح في حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور في الحرب وما تبقى- من الملائم في اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التي كنا ننشدها في الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.

قال: إنهن لا يلبسن (رداء) عندما يمارسن التدريبات الرياضية مع الرجال حيث أنهن يتجردن من (كل شيء عدا) الفضيلة. وعندما اتضح (له) أن النساء يقمن بالحراسة مثلما يفعل الرجال، وأن أولئك الحراس الإناث يسكن مع الرجال في نفس المكان- فلا أحد من هؤلاء الحراس الفضلاء في هذه المدينة ينفرد بمسكن يعتزل (به)- وأن عليهم أن يتناولوا الوجبات معا، قال إن الضرورة بلا شك ستجعلهن (أي النساء) يشتهين الجماع، غير أنه يجب ألا يسمح لهن به متى شئن ومع من أردن، لأننا نريد أن يكون هذا النشاط إنسانيا بينهم وألا يتسم جماعهم بصفة عرضية. سيكون تنظيم نسلهم أفضل ما يمكن أن يكون بالنظر إلى وضعهم كحراس، ولكن في أوقات محددة ومع أفراد محددين ذوي صفات محددة. وهذا شيء يعم في الأعراف والشرائع الأخرى، رغم ما يبدو في أن الملتزمين بهذه الشرائع يختلفون فيما بينهم في صرامة العبارات. ونلخص هنا ما يؤكده أفلاطون حول هذه الأشياء.

نقول: أما بالنسبة للزمن الذي يمارس فيه الحراس الجماع فإنه يرى أن تحديده يتركز على المحافظة على نوعهم. وهكذا أيضا الزيادة والنقصان في (تكرار) الجماع: هذا يختلف طبقا لحدوث الحروب وأشياء أخرى تحتاج ازدياد الجماع أو نقصانه. أما بالنسبة لأي فرد في هذه المدينة يجب أن يجامع أي فرد آخر، أفلا بد أن يكونوا من (الأفراد) الذين يشبهون بعضهم البعض بهدف الحفاظ على الطبائع الحسنة في ذريتهم. فعندما يريد الفرد أن يربي كلاب الصيد أو الطيور الجارحة فإنه يحرص على أن يقرن الطبائع الممتازة بالطبيعة الممتازة كيما تكون الذرية بنفس هذه السمة. يجب العناية كل العناية بهذا الأمر في هذه المدينة. وهذا بالضبط هو السبب في أنه لا يسمح في هذه المدينة لأي فرد كائنا من كان أن يجامع في أي سن يرغب فيه بهدف الإنجاب، ولكن فقط خلال سنوات الفترة، وهي- كما يقول أفلاطون- من العشرين إلى الثلاثين عند النساء، ومن الثلاثين إلي الخامسة والخمسين عند الرجال. أما بالنسبة للترتيب الذي يرى أنه من المناسب أن ينظم معاشرة الحراس وإنجابهم أولادا فهو أن تكون النساء

مشاعا بين الرجال. فلا تعيش امرأة واحدة بمفردها مع رجل واحد كما هو الحال في تلك المدن، وأن يكون أولادهم مشاعا أيضا. أما فيما يتعلق بجماعة النساء فهذه هي سمتها: أن تقيم النساء مع كل الرجال ولكن دون أن يسمح لهم بالجماع. وعندما يرى الحكام أن الضرورة تستلزم الإنجاب يأمرون بإقامة حفلات لزفاف العرسان والعرائس في المدينة، فينحرون الذبائح ويقدمون العطايا، ويؤدون الصلوات إلى الرب (سبحانه) أن ينعم عليهم، ثم يأمرون بإنشاد قصيدة يناسب نظمها وأبياتها حفلات الزفاف. وبوجه عام يغتنمون اجتماعات المواطنين المناسبات) لهذه الحشود. ثم بعد ذلك يتجمع الرجال والنساء معا، فيقومون (أي الحكام)، وهم يتلاعبون في دهاء في سحب القرعة، بسحب القرعة بينهم على النساء. وهكذا فالرجال يعتقدون أن النساء مشاعا لهم جميعا. غير أن حقيقة القرعة تخص ما سيولد من الأنواع المتجانسة، أي أن النوع الرفيع من النساء يخصص للنوع الرفيع من الرجال والوضيع للوضيع، دون أن يعي أي من المواطنين بهذا الإجراء عدا السادة (يقول جالينوس أن له) كتابا حول هذا النوع من سحب القرعة يسمى اليانصيب الخادع). وبإتباع هذا المسلك يجتمع شيئان مفيدان: الأول ما يعتقدون أنه يخص مجتمع النساء؟ والثاني الحفاظ على الطبيعة الحسنة في النسل. وما يمكن تخيله بالنسبة لواحدة من هذه الفئات يمكن أيضا تخيله في عدة جوانب أخرى.

قال: ثم بعد ذلك تفصل النساء عن الرجال ويقمن مع أخواتهن من الحوامل حتى موعد الوضع. وعندما يضعن مواليدهن يكون لزاما عليهن ألا يرين أولادهن وتنقل الذرية من واحدة إلى أخرى أو إلى مربيات ومرضعات إذا كانت الأمهات شحيحات اللبن. وقد فعل هذا لكي يروا أنهم أنجبوا أولادهم على المشاع فيعتقد كل منهم أن ذرية كل أفراد تلك الفئة هم أولاده، وكذلك يعتقد كل الأولاد بأن جميع هؤلاء الآباء هم آباؤهم. وكل هذا من أجل الحب. ومادام الأمر كذلك فلا يوجد في هذه المدينة أقارب غير الآباء والأجداد الأبناء والبنات والإخوة والأخوات. وهذه المدينة بها مراتب: فالولد

مرتبة معترف بها والوالد مرتبة معترف بها ومثلها مرتبة الأجداد، فينشأ الأولاد على مدح كل الآباء بالطريقة التي يبجل بها الآباء أعادة)، ويحيط الآباء كل الأولاد بالحب الذي أعاده) يحاط بها الأولاد. وذلك هو السبب الذي يجعل الجماع لا يتم في هذه المدينة إلا بين الإخوة والأخوات. غير أن الجماع بين الآباء والأبناء محظور حيث أنهم أي الأولاد(أدنى مرتبة)، كذلك جماع الأبناء والآباء طالما أنهم أي الآباء(أعلى مرتبة). وهذا كذلك لئلا يمتزج الاحترام الأبوي بالازدراء المصاحب للجماع، وألا يختلط الحب البنوي بالرغبة (الجنسية). فما أن تقوض احترام الأبناء للآباء انهارت المدينة بالضرورة. وتؤثر هذه العلة في جميع الشرائع حتى لو اختلفت فيما بينها في تحديد هذا، و(حتى لو) كانت نواميسها كذلك غير متطابقة فيما بينها. والسن أحد الشروط المسنونة فيما يخص الجماع. وإذا سمح للفرد الذي جاوز سن الجماع (بمعنى السن المنصوص عليه للإنجاب بأن يمارس الجماع من أجل إخراج هذه الفضلات هو من الضرورات الحقة- فثم مجال للبحث هنا. يسمح أفلاطون بهذا شريطة ألا يرى لهم ذرية (حية) في المدينة. غير أن هذا (الجماع) يجب أن يتحدد طبقا لما يضمن الحفاظ على الصحة. من الواضح أن حفلات الزفاف هذه ستتكرر فيما بينهم طبقا للحاجة في الإنجاب- أي كثيرا أو نادرا- طالما يراد لهذه المدينة أن تكون ذات حجم ثابت للأبد. وذلك يترتب أيضا على عدد النساء اللواتي سيحملن عند كل زيجة. وقد اختلط الأمر على جالينوس نتيجة جهله غرض أفلاطون عندما حاول أن يفهم من أفلاطون هل يجب أن تتكرر هذه الزيجات أم لا؟[4]. لأنه إذا لم تتكرر يظل كل رجل واحد مع امرأة معينة وبالتالي يبطل مجتمع النساء وينتفي الحب المتبادل. فكل واحد سيميل إلى جلب الأشياء الطيبة لقرينه أكثر من ميله إلى فعل هذا بالنسبة للآخرين ة وستتحول إلى (مدينة) عائلات لا مدينة متوحدة. هذا واضح لمن تدرب على هذا العلم. والأمر كذلك فإنه من الأبعد احتمالا عن هذا أن يسمح للفرد أن يقطن بيتا مستقلا حيث لا أحد في هذه المدينة يمتلك شيئا خاصا به. ولكن الوضع في جماعتهم مثل وضع جماعة أعضاء الجسد. فلا يجب على الرجل الجماع مع النساء إلا أثناء هذه الزيجات

ولهذا القدر من الزمن الذي يعرف أن المرأة قابلة أن تخصب. هذا إذن ما يؤكده أفلاطون فيما يتعلق بشيوع النساء والأولاد..

ثم بعد هذا يأخذ على عاتقه تقديم البرهان على ضرورة هذه الجماعات. فيبدأ بقوله: على من يحكم هذه المدينة أن يهدف في حكمه إلى الخير الأعظم للمدينة كما يتحتم عليه أن يزيل الشر الأعظم عنها. وليس ثمة في حكم المدينة شر أفدح من ذلك الحكم الذي يحول مدينة واحدة إلي عدة مدن، تماما مثلما لا يوجد خير أسمى في المدن من ذلك الذي يربطها سويا ويجعلها واحدة. ومادام الأمر كذلك يتضح أن المشاركة في المزايا والمضار سيؤدي بهم إلى الارتباط بالمدينة ومصادقتها. وهذا لأن المواطنين إذا عاشوا عاشوا معا وإذا قتلوا قتلوا معا. أفراحهم وأتراحهم في هذا واحدة. إن تفريق المواطنين وانتزاع الواحد من أقرانه في مثل هذه الأمور يربكهم ويدمر تجمعهم. وهذا عندما يفرح بعضهم ويحزن الآخرون، وقد يصل الأمر في بعض الأحيان إلى الحد أن يتشفى البعض في أحزان الآخرين. ولهذا السبب يقال أن اقتراب الناس بعضهم من بعض ميزة. على العموم، لا يوجد شيء أكثر إثارة للشر والاضطراب في المدينة من قول مواطنيها عن شيء معين "هذا لي وهذا ليس لي ". أما المدن التي يكون فيها ما للفرد مثل ما للجماعة أكل أ وما يقع له قريب مما يقع للكل، فتلك هي المدينة المترابطة والمتوافقة معا والطبيعية. لأن حالة التجمع بين أجزاء تلك المدن؛ هي مثل حالة التجمع بين أعضاء جسد الحيوان. وباقي الجسد فيما يتعلق بالألم واللذة. فالجسد كله يتألم لإصابة إصبع واحد فقط؛لدرجة أن هذا الألم يعم الجسد كله.ويقول المرء أنه يشعر بالوهن. ونفس الوضع بالنسبة للمسرات والمتع. وكل هذا كما حددنا؛ وطالما أن المدن التي نرغب الفضيلة لتجمعها يجب أن تكون من هذا النوع، فإنه يتضح أن هذا التجمع من الأولاد والنساء الذي تحدثنا عنه؛ هو من ألزم ضروريات الأشياء. حيث لن يكون في إمكان أي من هؤلاء الحراس أن يشير إلى آخر بوصفه إما غريب عنه أو قريب منه. بل كل فرد ممن يقابل سيعده إما والده أو جده أو

أمه أو جدته أو أخاه أو أخته أو ابنه أو ابنته. ومن ثم، كما قلنا، سيعاملون الآباء، خجولين أمامهم محترمين إياهم كما شرعت النواميس العامة. هذا هو الخير الأعظم للمدينة- بمعنى أنه في الأفراح والملمات ستكون أجزاؤه بالنسبة لكليته؛ مثل حالة أعضاء الجسد الواحد بالنسبة للجسد. إن مشاع الأولاد والنساء مثل حالة الملكية. ولهذا السبب قلنا أنه لا يليق أن يمتلك أي واحد منهم مسكنا خاصا به أو أي شيء يجعله ينعزل عن الآخرين، بحيث يسكن أحدهم في منزله دون الآخرين بقدر ما في استطاعته أن يفعل هذا، ويفعل الآخرون مثلما يفعل. ومن الأحرى إذن ألا يكون له ولد من صلبه، أو امرأة ملك يديه؛حيث أن شروره الخاصة ومفاسده الخاصة ستنتقل، لأنها كما قلنا أتكون) السبب في استشراء الشرور التي تصيب الآخرين. هذا هو سبب النزاعات التي تحدث بين مواطني هذه المدينة حول المال والأولاد والنساء. ومن المسلم به إن كانت كل الأشياء في هذه المدينة مطابقة لهذا؛سينزع الحقد والكراهية منهم وكذلك الفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن. ومن ثم لم يحتاج مواطنو هذه المدينة إلى فرض غرامات على انتزاع الملكية أو السرقة، أو أشياء أخرى مماثلة كما يحدث في تلك المدن. على العكس فإن هؤلاء الناس في قمة السمو والسعادة. إنهم حقا سعداء. فلا يحيق بهم أي شر من الشرور التي تحيق بمواطني تلك المدن. كل هذا واضح تمام الوضوح لمن درس تلك التجمعات.

هوامش عن المترجم (ليرنر):

1-Ralph Lerner, Averroes on plato's Republic, trans. With introduction and notes. (Ithaca: Cornell University Press, 1974), pp.57-65

ولمقارنة هذا النص مع نص أفلاطون يمكن مراجعة جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا؛القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 985 1؛. ص334- .365

2- هذه المدينة هي "مدينة النساء الشهيرة التي كان سكانها يشبهون الجلالقة في كل

صفاتهم. يقول الإدريسي في نزهة، مخطوط رقم 2221 ص،34 (أ) بالمكتبة الوطنية ببارس، إنها جزيرة في المحيط الأطلنطي يمكن الوصول إليها من مدينة داغودة (أو غيرها من المدن).

3- ضرورية هنا تتعارض مع الأعمال النبيلة.

4- تتضح استقلالية ابن رشد في تعليقاته وتصحيحاته لكثير مما جاء في النص العربي لسياسة أفلاطون المعروف بالجمهورية، والذي نقل عن جوامع أفلاطون لجالنيوس. وابن رشد يصوب جالنيوس ويصحح من فهمه الخاطيء لأغراض أفلاطون؛ كما لا يقبل من آراء أفلاطون إلا كل ما هو برهاني كما يتضح في هذه الفقرة.

الأخلاق عند ابن رشد

دراسة في العلاقة بين السياسي والأخلاقي

ليس ابن رشد ملكًا لأحد، إنه ملك للبشرية كلها. هكذا يردد البعض انطلاقًا من دور الفيلسوف العربي المسلم أبي الوليد ابن رشد القرطبي (520هـ- 1126م/ 595هـ- 1198م) باعتباره قمة الفكر الفلسفي العربي في العصر الوسيط، وكذلك باعتباره الشارح الأعظم للمعلم الأول أرسطو، الذي جمع التراث اليوناني السابق عليه، وثالثًا باعتباره الممهد للحضارة الأوروبية الحديثة عبر ذلك التراث الفلسفي العقلاني الذي عرف بالرشدية اللاتينية. إنه إذن وسيط عوالم ثلاثة؛ فقد جمع في عمله التراث الفلسفي العربي واليوناني السابق، ومن خلال ترجمات كتاباته إلى العبرية واللاتينية عرف في العصور الوسطى والحديثة، إنه ملتقى عوالم ثلاثة: العربية واللاتينية والعبرية وما نتج عنهم من ترجمات أوروبية حديثة. وهو في ذلك تعبير أصيل عن دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، اللذين حفظوا للبشرية نصوص فقد أصلها اليوناني، وأضافوا إليها وشرحوها، وعنهم نقلت إلى لغات وحضارات مختلفة[1]. ابن رشد إذن ملك لتاريخ الفكر الفلسفي الإنساني، ولا تختلف مع أحد على هذه الحقيقة.

أما دعاوى ملكية ابن رشد التي يرددها البعض – عن علم أو جهل – فهي دعاوى زائفة تحتاج إلى فحص وتمحيص ونقاش، فليس لباحث أيا كان أن يتمسح في الفيلسوف العربي ويجعله إرثًا خاصًا لنفسه، أو لموطنه، أو لأحلامه المزعومة. ونحن إذ نعرض لهذه الدعوى الباطلة المرفوضة، إنما نناقش ما أورده الباحث الأمريكي اليهودي لورانس ف. بيرمان L. V. Berman الذي حقق وترجم عددًا من أعمال ابن رشد في العبرية، وقدم عنه بعض الدراسات التي ينسب فيها فيلسوفنا إلى ما أسماه الحضارة الشرق أوسطية

في دراسته «أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب Middle Eastern Civilization الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى[2]. وهي تسمية يروج لها بديلا عن المنطقة العربية والعالم الإسلامي لأغراض استيطانية تسمح بتواجد الاحتلال الصهيوني لفلسطين.

وبيرمان باحث متخصص في الدراسات الفلسفية العربية، قدم أبحاثًا عديدة حول ابن رشد، وابن باجة، وابن ميمون وغيرهم[3]، وما ينتظر منه – كالعادة – هو رد الإبداع الفلسفي الإسلامي إلى الأصول اليونانية السابقة عليه، وإبراز دور النقلة والمترجمين والشراح اليهود لهذا التراث الفلسفي، سواء من اليونانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية، فيما يتعلق بموضوعنا الخاص بأعمال ابن رشد الفلسفية، فهو من وجهة نظره ينتمي للتراث الفلسفي اليهودي – وهذا صحيح جزئيًا فالفيلسوف العربي له الفضل الأكبر على الدراسات الفلسفية في العبرية – هذا إذا كان هناك ما يسمى بهذا الاسم، الذي ما هو إلا جانب من جوانب إبداع هؤلاء المواطنين اليهود – رعايا الدولة العربة الإسلامية – الذين نشأوا وتعلموا وكتبوا في ظل حضارة هذه الدولة. ولسنا في هذا القول عرقيين، فما يتضمنه هذا الحكم نجده بالتأكيد – مع الاختلاف في الظروف والعصر والتوجهات – في حالة أفلوطين Plotinus (ح 203- 269م) الفيلسوف المصري الذي ولد وعاش في بلدة قوص في صعيد مصر، ومع ذلك فهو لغة وفلسفة وحضارة ينتمي للتراث الفلسفي والحضارة اليونانية في عصرها المتأخر[4]. وهذا الحكم ينطبق تمامًا على كل من عاش وتعلم وأبدع في ظل الحضارة العربية الإسلامية من جنسيات وديانات ومذاهب مختلفة. فالفلسفة لغة وفكرًا هي حضارة أولا وليست دينا ولا عرقًا. وإن كنا لا ننكر على أفلوطين مصريته وهي حقيقة تاريخية تؤكد انتمائه الحضاري اليوناني، فنحن لا ننكر

دور اليهود ممن عاشوا في ظل الحضارة الإسلامية انتمائهم الديني الذي يؤكد اسهام الحضارة الإسلامية التي أفسحت المجال لإبداع هؤلاء المترجمين.

ومن هذه المقدمة التي أظنها ضرورية من أجل تصحيح مغالطات بعض الباحثين الذي يردون كل ما هو فلسفي إلى ما هو سياسي أيديولوجي عرقي – ننتقل إلى الدعوة الشرق أوسطية التي ينسب لها بيرمان إبداع الفيلسوف العربي المسلم قاضي قرطبة أبي الوليد ابن رشد، والتي رددها أربع مرات في دراسته[5]، ولنناقش هذه القضية تاريخيًا وسياسيًا وحضاريًا، فتاريخيًا عاش ابن رشد في ظل دولة الموحدين، وقد قام بعمله الفلسفي – كما نعلم جميعًا – انطلاقًا من رغبة السلطان أبي يعقوب يوسف محمد عبد المؤمن المتفتح للفكر الفلسفي، والذي أراد تلخيص أفكار أرسطو وتقريب أغراضها وتوضيحها في لغة عربية مفهومة. وفي ظل هذه الدولةة التي عاش فيها قاضي قرطبة وقدم أعظم أعماله في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي عاش غيره من جنسيات وديانات مختلفة – وفي أوقات وعصور مختلفة – وعملوا في ظل هذه الحضارة التي فكرت ونطقت وكتبت بالعربية.

وسياسيًا لم تكن في هذا النطاق الجغرافي سوى هذه الدولة – بامتدادها وإنجازها – والتي دان لها جميع رعاياها بالولاء، بل وبلغ من تسامحها أن ارتفعت فيها إلى جانب الفلاسفة العرب أسماء غيرهم من جنسيات وديانات مختلفة، الذين دارت كتاباتهم حول نفس المشكلات الفلسفية، وطرحوا للبحث والنقاش نفس القضايا، سواء تعلقت بالميتافيزيقا والإلهيات، أو الفيزيقا (الطبيعيات)، أو العلم المدني (الأخلاق والسياسة)، وإن كنا لا نجد اختلافًا كبيرًا يذكر – وهذا طبيعي – فيما يتعلق بالطبيعيات والسياسة والأخلاق، ومع ذلك فإننا في مجال الإلهيات – وهو مجال الاختلاف في كتابات الفلاسفة – فإننا نجد أن المشكلات التي طرحها علم الكلام الإسلامي، والتي ناقشها الفلاسفة والشراح غير

المسلمين ممن عاشوا في ظل هذه الحضارة. تمت في نطاق السمات والمعالم والبنية التي حددها العلماء المسلمين لهذا العلم. ويمكننا إدراك ذلك مثلاً مما كتبه ابن ميمون في هذا المجال التي تحتذي إبداع المتكلمين المسلمين.

الخلاصة؛ أنه لم يكن هناك ما يسمى بالحضارة العبرية، وليس ثمة سوى الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يجوز لباحث ما أن يجعل من هذه الحضارة العربية لغة والإسلامية عقيدة حضارة شرق أوسطية؟ ألا يعد ذلك تجاوزًا للحقيقة والتاريخ، ونقلا للفكر الفلسفي إلى مستوى الأيديولوجي والسياسي؟ والذي يتضح في هذا السعي المسعور لرد معظم الإنجازات الحضارية المختلفة للشعوب العربية، علمية كانت أم أدبية، فنية كانت أما آثارًا تاريخية، إلى ما يطلق عليه حاليًا – وهو مسمى وليد هذه العقد، وما قبله بقليل – الشرق أوسطية، سعيًا وراء تفريغ هذه الحضارة من تاريخها وإبداع أبنائها. وبالمماثلة هل يمكن أن نطلق على الحضارة الحالية في أسبانيا الحضارة المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، أو نجعلها جزءا من الحضارة الأوروبية أو حضارة أمريكا اللاتينية، إنها الحضارة الأسبانية، وما ينطبق على الحضارة الأسبانية حديثًا ينطبق على الحضارة العربية.

وعلى ذلك يمكن القول إن ابن رشد وإن كان قد ترجم وعرف في اللاتينية والعبرية وغيرها من اللغات، هو فيلسوف عربي حضارة ولغة وإبداعًا، فماذا قدم لنا هذا الرائد الكبير فيما يتعلق بالحكمة العملية، أي الأخلاق والسياسة؟

تتعدد وجهات نظر الباحثين في تقييم إنجاز ابن رشد: بين من يقصر جهد الفيلسوف على جانب واحد فقط، هو جانب الشارح، متغافلين عن إسهاماته الفكرية المتعددة في مجال الفقه والطب والفلسفة التي نجدها خارج شروحه على أرسطو في «التهافت»، و«**مناهج الأدلة**» و«فصل المقال»[6]، بل يتغافلون أيضًا عن فلسفته التي بثها في ثنايا هذه الشروح، فابن رشد في تعامله مع التراث الفلسفي اليوناني يتجاوز ليس

فقط بعض الترجمات العربية غير الدقيقة لأعمال أرسطو، ولا شروح السابقين عليه التي خلطت كتابات المعلم الأول بغيرها من آراء، بل أيضًا عن فهمه لمعنى الشرح والتفسير؛ الذي ينطلق فيه ابن رشد من الفلسفة بمجالها الرحب ليقدم لقارئه أمثلة واستشهادات نابعة من واقع البيئة والتاريخ والأدب والفقه العربي الإسلامي[7].

وهناك من يقصر هذه الفلسفة على المدرسة الرشدية اللاتينية، التي هي في زعمهم الجانب الأكثر إشراقًا الذي يعلي من عقلانية أبي الوليد، متغافلين عن حقيقتين هما:

أولا: أن في اللاتينية تيار فلسفي ديني آخر يهاجم الفيلسوف ويستبعده من مجال الدراسة، مقابل ذلك التيار الرشدي اللاتيني، الذي يواصل ويؤصل فلسفته، والحقيقة الثانية أن الرشدية العربية، إذا جاز هذا التعبير، والتي نقصد بها الدراسات العربية الوسيطة والحديثة في فلسفة ابن رشد، لم تتنكر دائمًا لحقيقة فلسفة أبي الوليد، بل دفعت بها في أحيان عديدة إلى الأمام. وإذا كان الفيلسوف قد استبعد أحيانًا في عصره وبعد محنته، فإننا في عصورنا الحالية نجد الدعوة الرشدية العقلانية قائمة في الأساتذة العرب المعاصرين، ويكفي أن نشير إلى جهود: محمود قاسم، والأب جورج قنواتي، وحسن حنفي، ومحمد عمارة، في مرحلة مبكرة، وعبد المجيد الغنوشي، الباحث التونسي المدقق، والذي ينقل لنا أعمال ابن رشد اللاتينية إلى العربية، والجابري، ومحمد المصباحي، وجمال الدين العلوي، الذي فاق اهتمامه بابن رشد درسًا وتحقيقًا اهتمام أقرانه، والقائمة تطول إذا ذكرنا جهود ماجد فخري والألوسي وغيرهم[8].

وسوف نختار جانبًا واحدًا من جوانب الفيلسوف، ربما لم يحظ من وجهة نظرنا بالدرس الكافي من جانب الباحثين، وهو جانب الحكمة العملية بلغة القدماء، أو الأخلاق والسياسة بلغتنا المعاصرة، وهو إسهام ينبغي تحليله ودراسته، والسؤال الآن: ما هي

مصادرنا في دراسة هذا الجانب الأخلاقي السياسي؟ أو بتعبير أدق: ما هي إسهامات ابن رشد في مجال الحكمة العملية والعلم المدني؟

قدم ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه» كتابًا في الحكمة العملية، فهو هنا فقيه يستخدم أدواته المنهجية بإتقان، ولكنه يخصص هذا العمل للعوام والجمهور وليس لأهل الفلسفة من ذوي الاختصاص، وفي مجال تعامله مع التراث اليوناني الفلسفي قدم لنا ثلاثة أعمال، الأول (جوامع سياسة أفلاطون)، وبه استعاض عن شرح كتاب السياسة لأرسطو، الذي لم يترجم إلى العربية بشرح كتاب أفلاطون (السياسة) المعروف بـ (الجمهورية)، والذي يتناول فيه العلم المدني بشقيه السياسة والأخلاق، وهذا الشرح للأسف مفقود في العربية، وإن كانت له ترجمات متعددة في اللغات المختلفة، نذكر من حياته ترجماته الإنجليزية ترجمة روزنتال R.Rosenthal, Averroes Commentary on Plato's Republic, 1966 وترجمت رالف ليرنر: Averroes, on Plato's Republic; R. Lerner Cornell Uni. 1974 الترجمة التي نعتمد عليها في بحثنا هذا[9]. كما شرح كتاب الأخلاق لأرسطو (ح 1176م)، والكتاب الأصلي حفظت ترجمته بالعربية[10]، وفقد شرح ابن رشد عليه بالعربية حفظت ترجمته العبرية ضمن مخطوطات جامعة كمبريدج من عمل شموئيل بن يهود المرسيلي، وهي التي يعتمدها لورانس بيرمان في أبحاثه وتحقيقه للكتاب، بالإضافة إلى ترجمتين لاتينيتين، الأولى من وضع رنارد فليتشانو 1562، والأخرى من وضع هرمان الألماني Herman L'Allemand 1575، وقد نشرت الترجمة الأولى ضمن مؤلفات أرسطو بشروح ابن رشد في فرانكفورت بألمانيا في 1963[11]، وبالإضافة إلى ذلك نشير إلى شرحه لكتاب الخطابة الذي يتناول في فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا الأخلاق المختلفة، الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الخلقية[12].

والجدير بالبيان أن كل من الترجمة العربية للخطابة[13] وشرح ابن رشد عليها حفظتا في العربية وحققهما بدوي[14] كما حقق محمد سليم سالم تلخيص ابن رشد للخطابة[15]، واعتمادًا على هذه المصادر نستطيع أن نتعرف على الفكر الأخلاقي والسياسي عند ابن رشد.

في بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد - متابعًا في ذلك أرسطو - بين أقسام العلوم الثلاثة: العملي، والطبيعي، والإلهي. يدور العلم العملي أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق، حيث يقوم على الأفعال الإرادية، وهو يختلف عن العلوم (أو الحكمة) النظرية بوجه عام من حيث الغاية، فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفًا محددًا هو المعرفة من أجل المعرفة، فإن الحكمة العملية غايتها المعرفة بالعمل. وهو يقع في قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثاني ترسيخ هذه الملكات في النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة[16]. ونود أن نشير منذ البداية إلى أن جزءا مهمًا من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد في مجال الفقه، ونجده في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ونذكر من المقدمات التي يبنى عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية: إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هي: الفضائل النظرية Theoricalvirtues، والمعرفة (العقلية)، والخلقية، أو العملية (الصناعات)، إلا أن أسمى هذه الكمالات عنده هي النظرية التي تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا، والمثل الذي يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الألجمة) للفروسية[17]. والمقدمة الثانية التي تبنى عليها الأخلاق والسياسة، وهي ضرورة الاجتماع البشري، حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمرًا عسيرًا، لذا احتاج الفرد إلى معاونة غيره، فالإنسان مخلوق مدني بالطبع، وهو لا يحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمال فقط،

بل أيضًا من أجل البقاء، فالاجتماع عند ابن رشد ضروري لكمال الإنسان وبقائه معًا، وهذا هو العلم المدني أو السياسة، وهي القسم الرئيسي الثاني من العلم العملي[18].

وينطلق ابن رشد في فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس، فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة، إلى غاذية ونزوعية. ونشير في هذا الصدد إلى أن هذا التقسيم نجده في الكتابات الأخلاقية العربية بدءا من الكندي (ت 886م)[19]، وابن سينا (ت 1307م)[20]، والعامري وغيرهما، وهو مستمد من أفلاطون، إلا أن فيلسوفنا في تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو على وجه الخصوص يعتمد في تصنيف الفضائل على المعلم الأول وليس على أفلاطون، أي أنه يقسمها إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية، والفضائل الخلقية، ويعلي الأولى على الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هي: الشجاعة، والعفة، والسخاء، والتواضع، والصدق، والمحبة، وعلو الهمة، والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل في: العقل البديهي (الفطري)، التعقل العلم اليقيني، الحكمة. إن ابن رشد هنا – ومعه الفارابي – يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقيين العرب، فهو يتابع في تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو، خاصة في الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم، خاصة الذين يتابعون في تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة، حيث يقدمون لنا تبويبًا مختلفًا[21].

والموضوع الثاني الذي يتناوله ابن رشد في علم الأخلاق هو موضوع السعادة التي تمثل مبحثًا مهما لدى الفلاسفة العرب، وهم في ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هي الخير الأسمى الذي يهدف إليه البشر، والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية والفضائل النظرية، وعلى هذا، فالنظر العقلي هو الوسيلة التي نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة في الأفعال الإنسانية المختلفة أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكفاح

عسكري، وكل نشاط إنساني سياسي أو اجتماعي ما هو إلا وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. وهنا نشير مرة أخرى إلى اختلاف ابن رشد عن بقية الفلاسفة العرب، خاصة الفارابي الذي رأى أن هذه السعادة يتوصل إليها الإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال.

ويبين لنا ماجد فخري في دراسته عن «فلسفة ابن رشد الأخلاقية» اختلاف ابن رشد عن أسلافه في مسألة الاتصال، حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئًا مجردًا بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه في نفسه عقل بالفعل، أي العقل الفعال، بينما في تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من نيقوماخيا يكتفي بالقول – متابعًا أرسطو – بأن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل في أفضل الأشياء، وهي الأشياء الإلهية، دون إشارة إلى العقل الفعال. ويرى فخري في ذلك التردد تأرجحًا بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة، وبين مذهب أرسطو كما فسره الإسكندر الأفروديسي، ويخلص فخري من ذلك إلى أن الخوض في مسألة الاتصال – وإن كانت من قضايا نظرية المعرفة – فهي تعد ممن القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب، خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة، حيث اعتبروا الترقي في معارج العلم النظري المؤدي إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلا من السبل المفضية إلى السعادة، وهو المطلب الأخير عندهم، وأيضًا عند أرسطو، وأن ابن رشد على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطوني المحدث في الإلهيات والكوزمولوجيا، فهو لم يتحرر منه تمامًا في مجال نظرية المعرفة والأخلاق[22].

الأخلاق والسياسة إذن عند ابن رشد قسمان من علم واحد، هو العلم العملي، ومن هنا فهو يتناول في جوامع سياسة أفلاطون، بعد الحديث عن الفضائل، إمكانية تأصيلها في النفوس حتى تتعاون فيما بينها من حيث هي المدخل إلى علم السياسة، ولذلك طريقان: الإقناع والإكراه، وبالطبع وسيلة ذلك الطرق الخطابية والشعرية للجمهور، والبرهانية

للفلاسفة. ويحدد لنا الأسس الكبرى في السياسة في عدة مقولات وهي: أن الإنسان مدني بالطبع، وأن احتياجاته تتنوع ويستحيل توافرها بدون تعاون ومشاركة الآخرين، فالصناعات تتكامل داخل المدينة.

وهنا يوازي بين قوى النفس داخل الإنسان والطبقات داخل المدينة، حيث ينتقل إلى ضرورة التربية، أو غرس الفضائل في النفوس ووسائل ذلك، ويعرض للرئيس الفيلسوف، صفاته وكيفية اختياره، والمدينة الفاضلة، والمدن الناقصة، بحيث يمكننا القول في النهاية إن ابن رشد في فلسفته السياسية كان أكثر ارتباطًا بأفلاطون، وهو يختلف في تصور المدينة المثالية عن الفارابي اختلافًا كبيرًا، بحيث يمكننا القول إنه كان أقرب لصاحب «الجمهورية» من صاحب «آراء أهل المدينة الفاضلة»[23].

الهوامش والملاحظات والمراجع:

1. د. عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1965.
2. L. V. Berman: Ibn Rushd's Middle Commentary on "The Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew literature", Paris, 1978.
3. قدم لنا بيرمان عدة دراسات مثل: ابن باجة، وابن ميمون، رسالة دكتوراه، الجامعة العبرية عام 1959، ونسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكاري الخامس والسبعون، المجلة النقدية اليهودية، فيلادلفيا، 1967، من اليونانية إلى العبرية، شموئيل بن يهوذا المرسيلي، فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية في العصر الوسيط وعصر

النهضة، نشرة أ. التمان، كمبريدج، مارس 1967، ومقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس، مجلد أورينيس 1976، والعمل المشار إليه «أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى» وغيرها.

4. كان أفلوطين المفكر الأكثر تمثيلا للقرن الثالث الميلادي، لأنه جمع في شخصه أرفع تقاليد العالم القديم، فقد كان مصريًا بدمه، إسكندريًا بتربيته الفلسفية، رومانيًا بمدرسته التي ازدهرت حسب تعبير القديس أوغسطين في روما من عام 244-269، ولكن يونانيًا بأفكاره، إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية.

5. بيرمان: أثر شرح ابن رشد على الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى، صفحات 288- 289- 290.

6. يمكن الرجوع إلى أعمال ابن رشد التالية:

- تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1930.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشرة د. محمود قاسم، الأنجلو المصرية، 1955.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1968. وقد قدم محمد عابد الجابري تحقيقًا لهذه الأعمال الرشدية صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

7. راجع الدراسات التي قدمها د. حسن حنفي بعنوان ابن رشد شارحًا لأرسطو، في أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزائر،

عام 1978، وأعاد نشرها في كتابه "دراسات إسلامية"، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981، ص219- 272. وقد جاء في دراسة ألكسندر اغناتكو «بحثًا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية» أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفي وحدها لتخليد اسم صاحبها، وأن الشروح كانت في العديد من الحالات فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة، ص169.

8. تحتاج جهود وتفسيرات العرب المعاصرين لفلسفة ابن رشد إلى دراسة مستفيضة تستهدف بيان الجهود العلمية الجادة بعيدًا عن التوظيف الأيديولوجي والضجيج الإعلامي والأعمال السطحية عن الفيلسوف. وفي مقدمة هذه الجهود أعمال الدكتور محمود قاسم، ودراسات كل من الأب قنواتي، وحسن حنفي، وكذلك أعمال عبد المجيد الغنوشي، ومحمد المصباحي، وجمال الدين العلوي؛ الذي حقق عددًا من أعمال ابن رشد مثل: السماء والعالم، ورسائل في العلم الطبيعي، وقدم عملا مهما عن «المتن الرشدي» يعد من أهم الأعمال حول ابن رشد، والذي يستحق إشارة خاصة كذلك عمل ماجد فخري وعلي زيعور الذي تناول «البحث في قضية الخير عند ابن رشد» في كتابه "الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية"، دار الطليعة، بيروت، 1988. راجع دراستنا التمهيدية حول هذا الموضوع بعنوان "القراءة الرشدية العربية المعاصرة"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد التاسع، 1999.

9. Averroes on Plato’s Republic, translated with an introduction and notes by Ralph Lerner, Cornell Uni. Press Ithzca and London, 1974.

10. أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

11. يقدم لنا الدكتور جورج شحاته قنواتي في كتابه "مؤلفات ابن رشد" بيانًا بأعمال ابن رشد السياسية والأخلاقية في اللغات غير العربية، فيذكر لنا ترجمة هرمان الألماني Allemand: Herman، وترجمة روبير جروستيت، وكذلك ترجمة شموئيل بن يهوذا المرسيلي، شرح ابن رشد كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، وكذلك جوامع سياسة أفلاطون، وترجمة تودروس تودروس الأزل Todras Todras d'Arles لكتاب الأخلاق، كما يشير قنواتي للدراسات المختلفة التي قدمت حول الأخلاق والسياسة عند ابن رشد مثل:

- Berman, Martni A. : Practical, Thearetical and moral Superiority in Averroes in stud. Int. Filas, t.3, 1971, PP. 47- 54.
- Gruy Hernandez (Miqual) Etica e politica na filosofia Averrais in Revportig- Filas t. 17, 1961, PP. 127- 150.

- ومن أبحاث ندوة باريس حول ابن رشد في سبتمبر 1976 يذكر أبحاث لورانس بيرمان «أثر الشرح الوسيط لابن رشد لكتاب الأخلاق في الأدب العبري في القرون الوسطى»، ودراسة سلمون بينس Schlomo Pines «الفلسفة في تدبير المجتمع الإنساني حسب ابن رشد»، ومحسن مهدي «الفارابي وابن رش: بعذ ملاحظات على شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون»، وتوليو جريجوري «الرشدية ومذهب الأصل السياسي للأديان».

- وفي ندوة روما (أبريل 1977) نشير إلى بحث ماريو غرينياسكي: دراسة بعض نصوص من "الشرح" قد تكون أثرت في تكوين رشدية سياسية.

12. يتناول ابن رشد في تلخيص «الخطابة» عددًا من الموضوعات الأخلاقية مثل: الخير الأسمى، والمدح والذم، الأفعال الجائرة والعادلة، والغضب والصداقة وغيرها.

13. أرسطو: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي.

14. ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت.

15. ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له: د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1967.

16. Lerner : Averroes on Plato’s Republic, P. 3.

17. Ibid, P. 5.

18. الموضع السابق.

19. راجع ما كتبناه عن «الأخلاق عند الكندي»، ضمن أعمال مؤتمر عيد العلم الخامس والثلاثين، دمشق، 5- 11 نوفمبر 1994، ومنشورة بمجلة دراسات شرقية بباريس.

20. انظر دراستنا «الأخلاق عند ابن سينا»، مجلة دراسات إسلامية، الجامعة الإسلامية بباكستان، إسلام أباد، عدد خاص.

21. راجع مقدمة كتاب ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، عام 1986، ص9- 14.

22. د. ماجد فخري: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، 1978، ص7- 8.

23. د. علي زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص427- 470.

نصوص ابن رشد في الأخلاق

من تلخيص «الخطابة»

ونظرًا لأننا لا نملك الآن النص العربي لشرح ابن رشد على «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فسوف نقتطف بعض الفقرات من شرحه على «الخطابة» التي يتناول فيها بعض الموضوعات الأخلاقية، وهذا الشرح، خاصة المقالة الأولى والثانية، تثير القضايا التالية:

(5) الغاية في المشورة، الخير الأسمى وأجزاؤه.

(6) في الخير والمنافع.

(7) مواضع تمييز كبير الخير وصغيره.

(8) أنواع الدساتير: عددها وطباعها والغاية من كل منها.

(9) القول في المدح والذم والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة.

(10) القول في الشكاية والاعتذار.

(11) الأمور النافية.

(12) من هم الذي يسيئون؟ وما نوع إساءتهم؟ وإلى من؟

(13) الأفعال الجائرة والعادلة.

(14) كيف نعرف أن فعلا أعدل من فعل؟

ومن فقرات المقالة الثانية:

(2) القول في الغضب ومثيري الغضب والغضبان، ودواعي الغضب.

(3) القول في المسكنات للغضب.

(4) القول في الصداقة والمحبة.

(5) القول في الخوف والأمن والشجاعة.

(6) القول في الحياء والخجل.

(7) القول في إثبات المنة وشكرها.

(8) في الاهتمام.

(9) في النقمة.

(10) القول في الحسد.

(11) القول في الأسى والأسف، القول في الخلقيات.

(12) الأخلاق: القول في أخلاق الشباب.

(13) القول في أخلاق الشيوخ.

ومن أجل بيان مفهوم الأخلاق، نقدم الفقرة الخامسة والسادسة والسابعة من تلخيص معاني المقالة الأولى.

(5) الغاية في المشورة: الخير الأسمى وأجزاؤه

ونحن قائلون الآن في الأشياء التي منها يكون الإذن والمنع لواحد واحد من الناس، ومبتدئون أولا بالإخبار عن الأشياء التي من أجلها يشير المشيرون، فيأذنون فيها أو يمنعون من أضدادها. ويشبه أن يكون لكل واحد من الناس انفعال ما، وتشوق بالطبع للخير الذي يتشوقه الكل لنفسه، ويشير به على غيره من غير أن يعرف واحد منهم ما هو

ذلك الخير فيختارونه ويؤثرونه على غيره، أو إذا سئل عنه أجاب فيه بجواب منبئ عن طبيعته، بل إنما نجد عند كل واحد منهم وجوده فقط، وإذا سئل واحد منهم عما يدل عليه اسمه أجاب فيه بجواب غير الجواب الذي يجيب فيه الآخر. وإنما يؤثره الجميع لمكان هذا الانفعال الموجود له بالطبع عند الجميع. وهذا الخير في الجملة هو صلاح الحال وأجزاء صلاح الحال.

ولذلك فقد ينبغي أن نفصل أولا ما هو صلاح الحال بقول عام، ثم نفصل أجزاءه، ونخبر عن أضدادها، وعن الأشياء يكون فيها الإذن والمنع، هي النافعة في صلاح الحال أو الأنفع فيه، أو الضارة فيه، أو الأضر فيه، فإن بهذا يتم لنا القول في الأشياء التي منها تلتئم الأقاويل المشورية المستعملة مع جميع الناس.

قال (يقصد أرسطو): والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجري مجرى الأمور الكلية، مثل أنهم قالوا: ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء الصغير إذا أراد تفخيمه، ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهوينه، وينبغي له أن لا يأذن في الأشياء التي تفسد صلاح الحال، ولا في الأشياء التي تعوق عن صلاح الحال أو تتجاوز صلاح الحال إلى هذه – ولم يقولوا ما هي الأشياء التي بها يعظم الشيء أو يصغر، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضده.

قال: فأما صلاح الحال، فهو حسن الفعل مع فضيلة، وطول من العمر، وحياة لذيذة مع السلامة، والسعة في المال، وحسن الحال عند الناس مع تحصيل الأشياء الحافظة لهذه الأشياء الفاعلة لها، وقد يشهد أن هذا رسم صلاح الحال المشهور أن جميع الناس يرون أن صلاح الحال هو هذا أو شيء قريب من هذا.

وإذا كان صلاح الحال هو هذا، فأجزاؤه هي: كرب الحسب، وكثرة الإخوان والأولاد، واليسار، وحسن الفعل، والشيخوخة الصالحة، وفضائل الجسد مثل: الصحة والجمال والجلد والجزالة والبطش والمجد والجلالة والسعادة والفضيلة وأجزاؤها مثل العقل والشجاعة والعفاف والعدالة والبر، فإنه هكذا أحرى أن يكون الإنسان موفورًا مكفيًا، أعني إذا كانت له الخبرات الموجودة من خارج، والخبرات الموجودة فيه: النفسانية والجسدانية، والتي من خارج هي الحسب والإخوان والمال والكرامة. وقد يظن أنه يعد مع هذه نفوذ الأمر والنهي والاتفاقات الجميلة، وهي المسماة عند الناس سعادة. فإن بهذه الأشياء تكون حياة المرء في سيرته حياة من لا ينقصه شيء من خارج ولا يشوب خيره شيء مضاد.

وإذا كان هذا هكذا، فيجب أن ننظر في كل واحد من هذه ما هو بحسب النظر المقصود هنا، وهو النظر المشهور.

فأما الحسب فهو أن يكون القوم الذين هو منهم هم أول من نزل المدينة، أو يكونوا قدماء النزول منها، ويكونون مع هذا حكامًا أو رؤساء ذوي ذكر جميل وكثرة عدد، وأن يكونوا مع هذا أحرارًا لم يجز عليهم سباء، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس، وإن لم يكونوا حكامًا ولا رؤساء – فأما النظر في الحسب هل هو من قبل الرجال فقط أو من النساء، فالظاهر من ذلك والمتفق عليه عند الجميع أنه يكون أتم إذا كان كليهما. وينبغي أن يستعمل الخطيب من ذلك المشهور في أمة. ومن شروط الحسب أن يكون الرؤساء والأحرار من أولئك القوم الذين شهروا بالفضيلة واليسار وغير ذلك من المكرمات لم ينقطع وجودهم في القوم الذين هو منهم إلى وجوده هو، بل يوجد في ذلك الجنس أبدًا أشياخ بهذه الصفة يخلفهم في تلك الخصال، فإنه إن انقطع الشرف في ذلك الجنس الذي هو منهم لم يكن حسيبًا، وإن لم ينقطع منهم فهو حسيب، وإن انقطع فيمن ولد منهم.

وأما حسن الحال بالأولاد وكثرتهم، فهو مما لا خفاء به، وحسن الحال بالأولاد المشترك للجميع هو كثرة الفتيان وصلاحهم في فضائل الجسد وفضائل النفس. أما فضائل الجسد فأربع: أحدها الجزالة، وهي أن تكون خلقهم طبيعية؛ يفوقون فيها كثيرًا من الناس، والثانية: الجمال، والثالثة: الشدة، والرابعة: البطش. فبهذه الأربع يكون الغلمان صالحين (**في الجسد. أما**) في فضائل النفوس، فيكونون صالحين باثنتين: العفاف والشجاعة. وأما ما قد يكون به صلاح حال بعض الناس؛ فكثرة الأولاد من الذكور والإناث – وصلاح الحال بالإناث أيضًا يكون بفضيلتين في الجسد والنفس. أما في الجسد فاثنتان: العبالة، وهي عظم الأعضاء العظم الطبيعي اللحم الطبيعي، لا اللون والجمال [وإن كان للجمال أهمية كبرى في هذا العصر]. وأما النفس فثلاث: العفاف، وحب الألفة، وحب الكد؛ فإن بهذه الفضائل يكمل المنزل. وهذه الفضائل التي قلنا سبيلها أن توجد في النساء كلهن اللاتي من نسب ذلك الرجل على العموم، وفي الرجال كلهم على العموم، وفي أولاده الذكور خاصة إذا كان الولد به ألصق.

وقد ينبغي للخطيب أن ينظر هل الفضائل في الأمة التي هو منها في هذه الفضائل عندهم؛ أعني في أولادهم، أو ليس هي هذه. فإن كثيرًا من الأمم يربون أولادهم الذكور والإناث بالزينة والسمن. وهؤلاء يقول فيهم أرسطو إنه قد فاتهم النصف من صلاح الحال بالأبناء.

فأما أجزاء اليسار، فكثرة الدنانير والأرضين والعقار والأثاث والأمتعة والمواشي وجميع الأشياء المختلفة في النوع والجنس، وكل ذلك إذا كانت هذه الأشياء في حفظ ومع حرية، وأن يكون فيها متمتعًا أي ملتذًا، لا حافظًا لها فقط أو منميًا.

قال: من الأمور النافعة في اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شيء، واللذيذ من هذه هو ما يجنى بغير تعب ولا نفقة، وحد الحفظ والإحراز للمال هو أن

يكون في الموضع الذي لا يتعذر منه عليه، وأن يكون بالحال التي يمكن أن ينتفع بها، مثل إن كانت أرضًا ألا تكون سبخة، وإن كانن فرسًا ألا يكون جموحًا. وحد الحرية في المال أن يكون إليه التصرف في المال بالإعطاء والبيع والشراء. وأما التنعم بالمال فهو استعماله على طريق التلذذ به، وإنما اشترط في الغنى هذا الشرط؛ لأنه أن يكون الغنى في استعماله المال أحرى منه أن يكون في اقتنائه، لأن الاقتناء هو فاعل الغنى، وأما الاستعمال فهو الغنى بعينه.

وأما حسن الفعل على الرأي الصواب، فهو الذي يظنه الكل فاضلا، وهو الذي يقتني الشيء الذي يتشوقه الأكثر لا محالة، أو الأخيار من الناس ذو الكيس والفطنة.

قال: وأما الكرامة، فإنها في زماننا هذا للمعتني بحسن الفعل. وإكرام الناس الذين له العناية الحسنة بهم هي مكافأة على طريق العدل والحق، إذ هذه الأفعال ليس تكافئها الدنانير والدراهم، وليس يكرم الذين لهم العناية الحسنة بالناس فقط، بل والذين يستطيعون أن تكون لهم العناية الحسنة، أعني الذين لهم قوة على ذلك وإن لم يفعلوا ذلك في حال الإكرام. والعناية بالناس التي تستوجب الكرامة هي العناية بتخليصهم من الشرور التي ليس التخلص منها بهين، أو إفادتهم الخيرات التي ليس إفادتها بالسهل. وهذه الأفعال الجميلة هي التي تكون عن الغنى أو السلطان أو ما أشبه ذلك مما يكون للإنسان به القدرة على أمثال هذه الأفعال. وقد يكرم كثير من الناس على خيرات يسيرة لكنها تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الزمان وإلى تلك الحال. فكأن الكرامة على الأشياء اليسيرة هي بالعرض، أي من جهة ما عرض لتلك الأشياء أن تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الوقت أو الحال.

وأما الأشياء التي تكون بها الكرامة، فمنها مشتركة لجميع الأمم، ومنها خاصة، فالخاصة مثل الذبائح والقرابين التي كانت قد جرت عادة اليونانيين أن يكرموا بها الأموات، ومنها عامة وهي المراتب في المجالس، والمسارعة إلى أقواله، وترك مخالفته، والهدايا التي

توجب المحبة والقرب، فإن الهدية جمعت أمرين: بذل المال، والكرامة، ولذلك كانت مستحبة لجميع الناس، وكل إنسان يجد فيها ما يتشوقه. وذلك أن الناس ثلاثة أصناف: إما صنف يحب الكرامة، وإما صنف يحب المال، وإما صنف يجمع الأمرين. والهدية قد جمعت بتشوقه هذه الأصناف الثلاثة.

قال: وأما فضيلة الجسد فالصحة، وذلك أن يكونوا عريين من الأسقام البتة، وأن يستعملوا أبدانهم، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة، أي ليس هو حسن الحال بها، وهو بعيد من جميع الأفعال الإنسانية أو من أكثرها.

قال: وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الإنسان، فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال، أي لا يكونون غير محتملين للأذى، وأن يكونوا بحيث يستلذ أن ينظر إليهم عند الجري والغلبة.

قال: ولذلك ما يرى الناس الغلمان الذين هم مهيأون نحو الخمس المزاولات واللعبات حسانًا جدًا، ونعني بالخمس المزاولات واللعبات؛ الأشياء التي كان اليونانيون يروضون بها صبيانهم وهي: العدو، والركوب، والمثاقفة، والصراع، والملاكزة.

قال: وإنما كان الناس يرون فيمن كان مهيئًا نحو هذه الأفعال الخمسة أنه جميل؛ لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة، وإذا شب أمثال هؤلاء الغلمان كانوا لذيذي المنظر عند العمل في الحرب، وذلك بحسب الهيئة التي كانوا معدين بها نحو الحرب.

وأما الشيوخ فجمالهم هو استلذاذ أفعالهم في الأعمال التي هي جد، وهي التي من أجلها يراضى الصبيان على هذه اللعبات الخمس وهي الحروب، وأن يكونوا مع ذلك يرون غير ذوي أحزان ولا غم، وذلك أن الحزن والغم إذا ظهر بالشيخ ظن به أن ذلك الطارئ الذي طرأ عليه مما يضر في شيخوخته مثل الفقر أو الهوان أو غير ذلك.

قال: وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء. فإنه إذا جذب غيره أو دفعه أو أشاله أو إخراجه أو ضغطه، وكان هذا الفعل منه بكل من يتصدى له أو بأكثرهم، فهو ذو بطش.

قال: وأما فضيلة الضخامة فهي أن يفوق كثيرًا من الناس ويجاوزهم في الطول والعرض والعمق، ويكون مع ضخامة حركاته غير متكلف لجودة هذه الفضيلة، وتكون ضخامته ليس سببها سمنًا ولا أمرًا مكتسبًا.

قال: وأما الهيئة التي تسمى الجهادية، فإنها مركبة من الضخامة والجلد والخفة، وذلك أنه إذا اقترنت الخفة مع القوة أمكن أن يبلغ بالسرعة أمدًا بعيدًا، وذلك أن الذي جمع الضخامة والقوة هو مصارع، والذي جمع الضخامة والقوة والخفة هو مجاهد، وأما الذي جمع الصراع والخفة معًا فيسمى عندهم باسم مشتق من الحزن باستعمال القوة والخفة، وأما الذي جمع هذه الخصال كلها فهو الذي يسمى عندهم ذا الخمس اللعب.

قال: وأما الشيخوخة الصالحة، فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن، لأنه إن عجلت وفاة الإنسان قبل أن يبلغ منتهى الشيخوخة لم يكن ذا شيخوخة صالحة، وإن كان بريئًا من الأحزان. ولا إن أمهل إلى منتهى الشيخوخة وكان في كرب وحزن ذا شيخوخة صالحة. وإنما يكون بريئًا من الأحزان إذا كان ذا حظ من الجد وفضائل البدن، أعني أن يكون صحيحًا ولم تعتره مصائب تكدر شيخوخته، وذلك أنه إذا كان ممراضًا، أو كان الحد غير مساعد له بأن يكون قد اعترته مصائب، فإنه ليس بصالح الشيخوخة، وإن كان معمرًا. وكذلك إن كان ممراضًا، وقد يشك كيف يطول العمر مع الأمراض، ولكن يشبه أن تكون قوة طول العمر غير قوة الصحة، فإنا نرى قومًا كثيرين تطول أعمارهم مع أنهم مساقمون. وتصحيح هذا هو للعلم الطبيعي. وليس في تصحيحه في هذا العلم منفعة. والخطيب إنما يكتفي من ذلك بالشيء الظاهر.

قال: وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالإخوان، فذلك أيضا غير خفي إذا حد ما هو الخليل والصاحب، وهو أن يكون كل واحد منهما يفعل الخير الذي يظن أنه ينفع به الآخر. لا الخير الذي ينفع به نفسه فقط. وإذا كانت الخلة والصحبة هي هذه فبين أن المرء يكون صالح الحال بالإخوان الكثيرة.

قال: وأما صلاح الجسد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ما علة لوجود الخير له، وذلك إما من الخيرات الموجودة في ذاته. وإما من الخيرات الموجودة له من خارج. وعلة الاتفاق قد تكون الصناعة، وقد تكون الطبيعة وهو الأكثر، فمثال ما يكون عن الاتفاق الطبيعي أن يولد الإنسان ذا قوة وهيئة يعسر بها قبوله الأمور الواردة عليه من خارج، فإما أن يكون الإنسان صحيحًا. وقد يكون الاتفاق الصناعي مثل أن يسقى سمًا فيبرأ به من مرض كان به، وأما الجمال فعلتهما الاتفاق الصناعي والطبيعي.

وجملة الأمر أن الخبرات – التي سببها الجد الذي هو حسن الإنفاق – هي الخبرات التي يكون المرء مغبوطًا لها محسودًا عليها. وقد يكون الجد علة لخيرات ليست هي خيرات بالحقيقة، وإنما ترى خيرات بالإضافة والمقايسة إلى الغير، كما قد يكون القبح في حق إنسان خيرًا ما إذا رؤي غيره أقبح منه، ومثل أن يكون إنسانان وقفا من الحرب في موضع واحد، فأصاب أحدهما السهم ولم يصب الثاني، فإن ذلك الذي لم يصبه السهم يرى أنه قد ناله، بالإضافة إلى صاحبه، خير كثير، وبخاصة إن كان ذلك الذي لم يصبه السهم من عادته أن يشهد الحروب كثيرًا، والآخر لم يشهد قط إلا تلك الحرب، كذلك إذا وجد الكنز واحد ممن طلبه قد يرى أنه خير بالإضافة إلى من لم يصبه وإن كان الكنز يسيرًا، فمن هذا ونحوه ينظر الخطيب في سعادة الجسد.

وأما تعريف الفضيلة ما هي فأولى المواضع بذكرها؛ هو عند القول في الأشياء التي يمدح بها، لأن تعريف الفضيلة خاص بالمدح، ولذلك وجب أن يكون المادح هو الذي

يعرف باستقصاء الفضيلة والفضائل، وإن كان منها مستقبل وحاضر، فالمادح إنما ينظر فيها من جهة ما هي حاضرة، والمشير من جهة أنها مستقبلة، أي نافعة.

(6) في الخير والنافع

فهذه هي الغايات التي من أجلها يشير المشير. وبين من هذه أضدادها التي من أجلها يمنع المشير، وهي التي تؤلف منها أقاويل المنع إذ كان عددها هو ذلك العدد بعينه، ووضعها من الأقاويل المشورية هو ذلك الوضع بعينه، ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم في فكره هو؛ أن يشير بالشيء النافع الذي تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات، وذلك أن هذه الغايات هي أول الفكرة وآخر العمل، والأشياء النافعة هي آخر الفكرة وأول العمل، وأعني بأول الفكر: النتيجة، وبآخر الفكر: المقدمات.

فقد يجب أن يكون للخطيب أصول وقوانين يعرف بها الأشياء النافعة في الغايات، وهي العواقب إذ كانت أول العمل، والنافعات، وإن لم تكن خيرًا مطلقًا؛ فهي خير لأنها طريق إلى الخير بإطلاق، فالخير المطلق هو الذي يختار من أجل نفسه ويختار غيره من أجله، وهو الذي يتشوق إليه الكل، وأعني ها هنا بالكل ذوي الفهم الحسن من الناس والذكاء، وذلك قد يكون خيرًا في الحقيقة، وقد يكون خيرًا في الظن. وذلك بحسب اعتقاد إنسان إنسان في هذا الخير، وذلك إذا كان الشيء الذي يعتقد فيه الإنسان هذا الاعتقاد موجود له فقد اكتفى به ونال حاجته ولم يبق له تشوف إلى شيء أصلا. والأشياء النافعة في هذا الخير هي بالجملة أربعة أجناس: الأشياء الفاعلة، والأشياء الحافظة له، وما يلزم الفاعلة، وذلك أن لازم الشيء يعد مع الشيء، وكذلك لازم المفسد للشيء معد مع المفسد، ولازم ضد الفاعل مع ضد الفاعل في الأشياء التي ينهى، ولزوم الغاية للفاعل ربما كان

معًا مثلما يلزم المدح اقتناء الأشياء الممدوحة، وربما كان متأخرًا مثل ما يحسب نفعها في الخير العلم الذي يتبع التعلم بأجرة.

والأشياء الفاعلة ثلاثة أصناف: إما بالذات، وإما بالعرض، والذي بالذات اثنان: إما قريب مثل فعل الغذاء للصحة، وإما بعيد مثل الطبيب، والذي بالعرض مثل فعل التعب في الرياضة للصحة، وإذا كان واجبًا أن تكون أصناف الأشياء الفاعلة للخير هي هذه الأصناف الثلاثة؛ فباضطرار أن تكون الأمور النافعة في الخير بعضها خير في ذاتها مثل نفع الغذاء في الصحة وبعضها شر في ذاته، وخير مثل شرب الدواء للصحة، والشرور التي تنفع في الخير هي نافعة على وجهين: أحدهما أن يستفاد بها خير هو أعظم من الشر اللاحق من استعمالها، مثل استفادة الصحة عن شرب الدواء، مثلا المشقة اليسيرة في استفادة المال الكثير، ومنها ما تنال به السلامة من شر هو أعظم من الشر الذي ينال منها ركاب لبحر من السلامة إذا طرحوا أمتعتهم، فإن طرح أمتعتهم شر، لكن تستفاد منه السلامة من شر هو أعظم، وهو العطب، والخيرات التي تستفاد من الخيرات يسميها أرسطو "فوائد بإطلاق"، وأما تلك فيسميها "انتقالا"، ويعني بذلك أنها انتقال من شر إلى ما هو أخف شرًا منه أو انتقال من شر إلى ما هو خير.

قال: والفضائل وإن كانت غايات فهي أيضًا خيرات في أنفسها، ونافعة في الخير، فإن المقتنين لها هم بها حسنوا الأحوال، وهي مع هذا فاعلة للخير ومستعملة فيه.

قال: وقد ينبغي أن نخبر كل واحد من هذه، وكيف هي خير في نفسها، وكيف هي فاعلة للخير، ونفصل الأمر في ذلك.

واللذات أيضًا هي خير بنفسها؛ لأن جميع الحيوان يشتاق إليها، والأمور اللذيذة إنما تكون خيرًا إذا كان بها المتلذذ حسن الحال، وقد يستبين من التصفح أنها خير، وأنها قد تكون نافعة في الخير.

وأجزاء صلاح الحال بالجملة منها ما هي غايات فقط، ومنها ما قد تعد غايات؛ وهي نافعة أيضًا في الغايات، وذلك أن لبعضها ترتيبًا عند بعض، أعني أن بعضها علة لوجود بعض ومتقدم عليه، ومثال ذلك أن الشجاعة، والحكمة والعفاف وكبر النفس والنبل، وما أشبهها من فضائل النفس؛ قد تختار أشياء كثيرة من أجزاء صلاح الحال من أجلها. وكذلك الصحة والجمال من فضائل الجسد؛ قد تختار أشياء من أجلها هي من صلاح الحال وهي فاعلاتها، وكذلك تختار فاعلات أشياء أخر من صلاح الحال مثل فاعلات اللذة وفاعلات السيرة الحسنة، وذلك ما يظن باليسار أنه خير إذا كان سببًا لهذين الأمرين الشريفين: أحدهما اللذة، والآخر حسن السيرة، وصلاح الحال بكثرة الإخوان قد يوجد فاعلا لأشياء كثيرة من الخيرات، وذلك إذا كانت الصداقة التي بينهما من أجل المحبة نفسها، لا أن تكون المحبة بينهما من أجل شيء آخر، فإن الإخوان الذين بهذه الصفة هم يفعلون الكرامة والتمجيد وغير ذلك مما يجري مجراهما من الخيرات، وذلك يكون منهم بالقول والفعل، فإن الأقوال والأفعال التي تفعل بها الكرامة والتمجيد وغير ذلك مما يجري مجراهما – هي خير ونافع.

قال: ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الإنسان بها مستعدًا لأشياء حسنة؛ مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات، وكذلك الكمالات مثل العلوم والصنائع، وكذلك السير المحمودة. وهذه كلها مع أنها نافعة في غيرها هي خير في نفسها، وإن لم يتصل بها خير آخر، فهي خيرات منفردة بأنفسها مختارة لذاتها. والبر أيضًا خير نافع.

قال: فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ويجتمع على أنها خيرات ونافعات. ومتى بين في شيء منها أنه خير، فذلك بيان على طريق المراء والمغالطة المستعملة في هذه الصناعة. وأما إذا بين في شيء من أضداد هذه أنها خير، وفيها أنها شر، فذلك يكون في هذه الصناعة على طريق المراء، أعني ببيان سوفسطائي. وذلك أن الشر إنما ينفع بالعرض، مثل أن يبين خطيب لأهل مدينة أن الجبن لهم خير؛ لأنهم إن شجعوا خرجوا من المدينة فنال منهم العدو. ولكن الجبن ليس هو خيرًا على الإطلاق، وإنما كان خيرًا بالإضافة إلى أهل المدينة الذين عرض لهم هذا. وأما النافع في الأكثر وبالذات للإنسان فهو الخير، كما أن الشر المضاد للخير هو نافع للأعداء، والشجاعة لما كانت بالذات خيرًا لهم كانت ضارة بالأعداء. إلا أنه قد يلحق ما هو شر ما للإنسان أن يكون ضارًا لعدوه، وما هو خير ما له أن يكون نافعًا لعدوه مثل الجبن لأهل المدينة الذين إذا خرجوا عن المدينة لم تكن لهم قوة يقاومون بها عدوهم. فينبغي للخطيب أن يتحرى في كل وقت النافع من هذه الأشياء. وهذه القضية أيضا ليست كلية، أعني القائلة إن كل ما يضر العدو ويكرهه – نافع، وكل ما ينفع العدو ويسره – ضار، فإن كثيرًا ما يكون الأمر الواحد ضارًا للإنسان وعدوه، ونافعًا للإنسان وعدوه. فمثال ما هو نافع لكليهما ويسر به كل واحد منهما: مفارقة العدو عدوه، إذا كانت بعد مقاتلة شديدة ومقاومة أشقى كل واحد منهما على العطب منها من غير أن يظفر أحدهما بصاحبه، فإنهما إذا افترقا في إثر هذه الحال سر كل واحد منهما بالافتراق. ولذلك قد يكون النافع نافعًا للأعداء أيضًا، وأما ما هو ضار لكليهما فكثيرًا ما يوجب صداقة العدو، وذلك إذا كانا متساويين في نزول الشر الوارد بهما من غير أن يفضل أحدهما في ذلك صاحبه. وكثير من الأمم المختلفة كان اتفاقهم بهذا السبب. ولذلك قيل إن الشر قد يجمع الناس، فهذا أيضًا أحد ما يكون به الشر نافعًا، أعني أن يكون الضر النازل بالإنسان نازلا بعدوه؛ فإن ذلك يوجب صداقة العدو، وحينئذ يهوي العدو الوارد

ضد ما يهواه كل واحد من المتعاديين؛ اللذين ورد عليهما العدو من خارج، وذلك أن كل واحد من المتعاديين يهوى صداقة صاحبه لمكان تعاونهما على العدو الوارد عليهما من خارج، والعدو الوارد يهوى بقاء عداوتهما على حالها أو تأكدها. وأرسطو يقول: ولذلك كثيًرا ما تتفق النفقات العظيمة وتفعل الأفعال الكثيرة في مثل هذا الخير الذي يدفع به الشر العظيم. وإنما تطيب النفس بالنفقات في مثل هذه الأشياء لظهور ما يلزم عنها من الغاية المطلوبة وقربها حتى كأنها إذا وجدت هذه الأشياء وجدت الغاية. وقد يكون الشر المفرط النازل بالعدو أيضًا سببًا للاعتراف بالخير اليسير الذي يناله من عدوه، ولولاه لم يعترف به العدو. مثل ما حكى أرسطو أنه عرض لبعض الملوك الذين كانوا أعداء لليونانيين، أنه اشتدت محاربتهم له وحصرهم إياه سنين كثيرة، وقتلوا في ذلك الحصار ابنه، فسألهم أن يعطوه جثته ليحرقها على عادتهم في موتاهم، ففعلوا ذلك فشكرهم على ذلك، وأظهر شكره عند جميع قومه وأهل مدينته. فلولا ما نزل به من الشر العظيم لما شكرهم على هذا الشيء اليسير الذي سمحوا له به، كما قال ذلك أوميروش [هوميروس] الشاعر.

قال: ومن الاصطناعات النافعة، والأفعال التي يعظم قدرها عند المصطنع إليهم فيصير به المصنع إلى خير عظيم إليهم – أن يختار إنسانا عظيم القدر من جنس ما من الناس، له أيضا عدو عظيم القدر من جنس آخر من الناس؛ فيفعل بعدو ذلك الإنسان الشر، وبأصدقائه الخير، مثلما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم. فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في القديم فخصه بالمدح أصدقاءه من اليونانيين، وخص عدوًا له عظيمًا بالهجو هو وقومه المعادين لليونانيين في حروب وقعت بينهما، فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين وعظموه كل التعظيم حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلا إلهيا وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين.

وبالجملة، ففعل الشر بالأعداء والخير بالأصدقاء من الأمور النافعة، ومن شرط هذا الفعل؛ الذي يعظم موقعه أن يكون ما فعل منه يرى أنه لم يمكن الفاعل ولا تيسر له غيره. وسواء كان الفعل كثيرًا في نفسه أو يسيرًا، وأن يظن أن فعله له لم يكن لمكان خوف ولا شيء يرجوه، بل لأن شوقه وهواه قاده إلى ذلك، فإن بهذا يكون الفعل مداومًا عليه من الفاعل، وهو السهل عليه، لأن الأفعال التي تكون من أجل خوف، إنما تكون غير شاقة زمانًا يسيرًا، وإذا طال بها الزمان كانت شاقة فانقطعت. وإذا انقطعت كان عن ذلك عداوة من المصطنع إليه للمصطنع. فلذلك يشترط في هذا الفعل أن يكون سهلا على الفاعل. فهذه هي شروط الابتداء بالصنائع التي يعظم موقعها ويوجد نفعها. وأما المكافأة التي لا يعظم موقعها فهي المكافأة التي لا تكون بحسب ما يهوى المكافئ بالطبع من أكثر الناس وهو أن تكون ناقصة عن الصنيعة التي أسديت إليه: إما في الكمية، وإما في المنفعة، وإما لأنها قد فضلت عند المكافئ وليس يحتاج إليها، وهي المكافأة التي يغالط فيها. وإنما كان المكافئ بالطبع الذي يشتهي أن تكون مكافأته بأحد هذه الثلاثة الأحوال، لأن المكافئ كأنه مقصور على الإعطاء، فهو إنما يشتهي إما أن يلحقه نقص من الخير الذي وصل إليه، وإما أن يكون النقص أقل من الخير الذي وصل إليه. فإذا لم تكن المكافأة بهذه الصفة، بل كانت مقارنة للصنيعة، إما في الجنس مثل أن تكون المكافأة على الدنانير بدراهم، وإما في القوة مثل أن تكون المكافأة على المال بكرامة يقنى بها مثل ذلك المال، فهي المكافأة العادلة لكنها سوقية. فإذا لم تكن المكافأة لا سوقية ولا فيه غبن، بل كان المكافئ يعتقد فيه أنه ليس اختياره في المكافأة لما هو أنقص أكثر من اختياره لما هو أزيد، وسواء وقعت مكافأته بما هو أنقص أو بما هو مساو أو بما هو شبيه – فهي المكافأة الجميلة، لأن مكافأته بالأنقص لم تكن منه باختيار لذلك، بل لأنه لم يتيسر له غير ذلك. فإذا اتفق أن يكون مع هذا ذلك الفضل مما يسر به الأصدقاء، أعني أصدقاء المكافئ بالفعل ويسوء

أعداءه ويكون مع هذا متعجبًا منه عند الجمهور، وذلك بالإضافة إلى من صدر عنه – كان عظيمًا موقعه من المصطنع إليه، وبخاصة إذا كانت الصنيعة مما توافق شهوة المصطنع إليه مثل أن يكافئ أو يبدأ محب الكرامة بالكرامة، ومحب المال بالمال، ومحب الغلبة بالغلبة، فإن هذه الصنيعة ليست هي لذيذة فقط عند الذي تصطنع إليه أو يكافأ بها، بل هي عنده فاضلة، وكذلك الأمر في سائر أصناف الخيرات. وإنما تكون أفعال الصنائع والمكافأة على المبتدئ والمكافئ أفعالا سهلة يمكن أن يداوموا عليها متى كانوا باستعدادهم الطبيعي مهيئين لتلك الأفعال، وكانت قد حصلت لهم الملكة التي بها تصدر منهم تلك الأفعال. ومن الصنائع اليسيرة التي يظن بها أنها ليس تنقص المصطنع شيئًا – الاصطناع بالتأديب والموعظة.

(7) مواضع تمييز كبير الخير وصغيره

قال: فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع، ومن أجل أن الخطيب قد يعترف أحيانًا بأن الأمر نافع، ولكن يدعي أن ها هنا شيئًا هو أنفع، فقد يحتاج أن تكون عنده مواضع يقدر أن يبين بها أن الأمر أنفع وأفضل. فمنها أن ما كان نافعًا في كل الأشياء فهو أنفع مما هو نافع في بعض الأشياء؛ والذي هو أدوم نفعًا هو أنفع من الذي هو أقصر نفعًا من الأقل، والذي جمع من صفات الخير أكثر، أو جمع صفاته كلها فهو أنفع. وصفات الخير التام هي أن يكون الشيء مختارًا من أجل نفسه لا من أجل غيره، وأن يكون متشوقًا عند الكل، وأن يكون ذوو الفضل واللب يختارونه. والذي جمع هذه الصفات كلها أو أكثرها فهو الخير، النافع الذي في الغاية، وهو الغاية لسائر الأشياء التي توصف بالخير. والأشياء المتصفة بالخير، المتعلقة بهذا الخير الذي جمع هذه الصفات إنما يقال فيها إنها أنفع إذا وجد في واحد منها صفة واحدة من هذه الصفات، أو أكثر من صفة واحدة، وكل ما كان من هذه الأشياء توجد فيه صفات

أكثر من صفات الخير فهو أنفع ما لم تكن الصفة الواحدة أنفع من اثنتين أو من ثلاث، وأيضًا فما كان العظيم فيه أفضل من العظيم في جنس آخر، فالجنس الذي فيه العظيم الأفضل هو أعظم من الجنس الآخر. وما كان الجنس منه أفضل من الجنس الأفضل، فالعظيم من الجنس الأفضل أفضل من العظيم من الجنس الآخر، وهو عكس الأول. ومثال ذلك أنه إن كان الذكران أفضل من الإناث، فالرجل أفضل من المرأة، وإن كان الرجل أفضل من المرأة فالذكران أفضل من الإناث. وإنما كان ذلك كذلك؛ لأنه نسبة العظيم إلى جنسه هي كنسبة العظيم الآخر إلى جنسه، فتكون نسبة الجنس إلى الجنس هي نسبة العظيم إلى العظيم. ثم إذا كان الشيء لازمًا لشيء ما، والآخر غير لازم، فإن الذي يلزم عنه الشيء آثر من الذي لا يلزم عنه الشيء. مثال ذلك: السلطان والثروة، فإن الثروة تلزم السلطان، وليس يلزم السلطان الثروة، فلذلك السلطان أفضل من الثروة. كذلك الحال في المضار، فإن الفقر يلزم عنه البخل، وليس يلزم عن البخل الفقر، فالفقر أكثر شرًا من البخل. واللازم يوجد على ثلاثة أقسام: إما أن يوجدا معا، أعني اللازم والملزوم، مثل وجود الأبيض والبياض معا، مثل لزوم الإنسان والحيوان. وإما أن يوجد اللازم تابعًا بآخر مثل لزوم العلم عن التعلم، وإما أن يكون تلازمهما في القوة، أي يكون أحدعما يفعل فعل الآخر ولا ينعكس، أعني لا يفعل الآخر فعل الأول. مثال ذلك الفقر والبخل، فإن الفقر يلزم عنه الإنسان.

ل. بيرمان

مقتطفات الأصل العربي المفقود

من شرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية[*]

[1]

لقد عكفت على دراسة مخطوط الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية المحفوظ في مكتبة القرويين في مدينة فاس، لما له من صلة وثيقة بنسخة الترجمة العبرية لشموئيل بن يهوذا المرسيلي لشرح ابن رشد الوسيط[1]. ولقد شعرت بشيء من السعادة عند مطالعة هذا المخطوط في فاس صيف 1962 حين وجدت واضع التعليقات؛ اقتبس أشياء كثيرة من التلخيص المفقود للقاضي، ومن الواضح أن هذه المتقطفات التي اقتبست مادتها العلمية من القاضي، والتي اتضح وجودها في الترجمات العبرية واللاتينية للشرح الوسيط، إنما تشمل آثارًا للأصل العربي المفقود لشرج ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق النيقوماخية[2]، ومن المعروف أن المخطوط الآخر لهذا العمل، المذكور في فهرس المكتبة المصور قد اندثر تمامًا إثر حريق 1671.

1. ولقد دون مخطوط الترجمة العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس (المشار إليه بالرمز A)في ورق سميك، يتراوح حجمه بين 21×15سم، و(16×10سم) وتشمل الصفحة الواحدة على 23 س، وذلك في المخطوط المغربي الواضح، وقد حدد تاريخ هذا المخطوط على أساس أنه 619 هجرية الموافق 1222 ميلادية[3].

---

[*] راجع وصف بدوي للمخطوط في مقدمة تحقيقه، ترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص38- 41..

وتتألف الصور التي حصلت عليها لهذا المخطوط من ثلاثة أجزاء أو شذرات، وترقم بثلاث طرق؛ الأولى هي نظام الزمام Zim'am في ترقيم الأوراق (انظر بيرمان، ملاحظات... ص555، هامش 6) وتلك الطريقة قد استخدمت بالفعل حين كان المخطوط مكتملا، إن أرقام الزمام هو 127 كما ورد في الكلمات الأخيرة في مقدمة علم الأخلاق. أما الثانية فتسمى ترقيم الأوراق بالقلم الرصاص، ولكن هذه الطريقة لم تكتمل. وتأتي الطريقة الثالثة وهي ترقيم الصفحات بخط القلم Pages، وهذه الطريقة حديثة للغاية ولم تظهر إلا في غضون السنوات القليلة الأخيرة.

وقد فسد جزء كبير من هذا المخطوط بسبب الرطوبة، وفقدت بعض الأوراق، وبعضها الآخر غير مرتب على الإطلاق. وانقسم المخطوط إلى قسمين، وهذا يوضح لنا تصنيف القسم الأول في قائمة القرويين تحت رقم (2508/ 80)، والثاني برقم (3043/ 80) وقد وجد أيضًا أن هناك العديد من الشروح بالهامش مصحوبة بالاستشهادات المستمدة من التلخيص، إلا أن الأوراق التي تحتوي على تلك التعليقات والاستشهادات مفقودة ولم يتم العثور عليها بعد.

ومن الجدير بالذكر أن نص الأخلاق النيقوماخية في مخطوط الترجمة العربية هذا مقسم إلى أحد عشر كتابًا، في الوقت الذي احتوى فيه النص اليوناني على عشرة كتب فقط. وهناك كتاب إضافي هو "السابع" وضع بين الكتابين "السادس والسابع"، وبالتالي تم إعادة ترقيم الكتاب السابع الأساسي على أنه الكتاب الثامن، وممن ناحية أخرى فقد وجد أن الشرح الوسيط لابن رشد يشتمل على عشرة كتب، متفق في ذلك مع النص اليوناني على الرغم من أن ابن رشد قد استخدم نص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في أحد عشر كتابًا، في حين أن ابن رشد لم يلخص الكتاب الخامس من الترجمة العربية، ونتيجة لأن أوراق المخطوط مرقمة بطرق مختلفة، فإني أقتبس هذه المسائل الموضوعية فقط من النص

العربي للأخلاق، كما سيظهر لاحقًا، مع الإشارة إلى ترقيم بيكر Bakker لعلم الأخلاق، بالإضافة إلى تفسيرات الكتب والفصول الموجودة في نشررة بيوتر Bywater للنص اليوناني (مطبعة جامعة أكسفورد 1894).

2- يحتوي مخطوط الترجمة العربية (A) في ثناياه على العديد من المقتطفات التي لا بد من وضعها في الاعتبار عند نشر وطبع النص، ومن الملاحظ أن عبارة «كذا لخصه القاضي» تظهر بصورة متكررة في المتقطفات التي تبلغ حوالي الثلاثين (كما سنذكرها فيما بعد). إن موضوع تماثل واتفاق كل من القاضي وابن رشد مسألة لا يرقى إليها الشك. وفي ذلك إثبات أن المفردات التي تنسب إلى القاضي توجد بصورة فعلية في الترجمات العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية. وأود أن أشير إلى أنني سأقوم بنشر تلك المقتطفات، بالإضافة إلى نصوص الترجمات العبرية واللاتينية المتفقة مع هذه المقتطفات، وذلك في الجزء الأساسي من هذا البحث. وأود أن أذكر أيضًا أنني أستشهد هنا بالنص أولا ثم بالمقتطفات؛ وذلك كي أوضح سياق تلك المقتطفات، وقد وجدت في بعض الحالات مسائل مبهمة في النصوص ولا تمت بأية صلة للمقتطفات التي تشير للقاضي، وأعتقد أن التعامل مع هذه المسائل لا يدخل في نطاق مهمتي، وذلك لأنها بعيدة وخارجة عن بحثنا الأساسي، إن التفسير الوحيد لتلك المشاكل إنما يرجع إلى النسخ العربية والمقتطفات. وعلى أية حال، فقد سبق لي الإشارة إلى تلك الصعوبات، كما عرضت أيضًا، من خلال ملاحظات للنص أحيانًا حلولا لهذه المشكلات، وقد جاءت المقتطفات الثلاثون من الشرح الوسيط على النحو التالي: تسعة من الكتاب الثالث، عشرة من الكتاب الرابع، واثنتان من الكتاب الخامس، وواحدة من الكتاب السابع، وسبعة مقتطفات أخرى من الكتاب الثامن، والمقتطف الأخير من الكتاب التاسع، وهنا – في هذا التقسيم للكتاب – إنما أسير وفقًا للنص اليوناني، ووفقا لترقيم ابن رشد أكثر من اتباعي للمخطوط العربي، ولا بد

للشارح أن يكون مدركًا تمامًا للتناقض، إلا أن هذا التناقض لا يعوق إطلاقًا استخدام الشرح الوسيط.

3- يوجد في الكتاب الرابع E. N. IVs, 1122a 28 تعليق من كتاب الخطابة Rhetaric المفقود للفارابي، ومن كتابه «فصول منتزعة» (الذي نشره دنلوب Danlop تحت عنوان "مأثورات رجل الدولة"، كمبردج، إنجلترا، 1961)، وأود أن أنشر هذا المقتطف مستقلا بذاته، ولم ينشر أيضًا اثنان من المقتطفات الطويلة التي تقع في الكتاب السابع، وذلك لأن كلا منهما يقع أدنى الهامش على الجوانب العكسية للورقة، مما جعلنا نفقد ثلاثة أسطر من النص أسفل الصفحة، لذلك نجد أن حوالي نصف تلك المقتطفات قد فقد. وحيث إن الشرج الوسيط لابن رشد لم يشر إلى تلك المقتطفات، فإني أعتقد أنه من غير المفيد أن أنشرهم ضمن بحثي هذا.

4- لقد استخدم الشارح عددًا من الرموز، ونظرًا لما لهذه الرموز من أهمية، فإننا سنذكرها فيما يلي، وإن مثل تلك الدراسة التفصيلية لهذه الرموز ولدلالاتها إنما تنتسب فقط إلى نسخة علم الأخلاق.

A- إن تلك الإشارة إذا كانت تجاه الهامش الأيمن، أو الأيسر، إنما تفيد على حذف شيء معين، أو تشير إلى ملحوظة هامة ذات علاقة وثيقة بالموضوع (كما ورد في المقتطف الثالث)، وهذا الرمز قد استخدم في مخطوطات ليدن، كما استخدمه أيضًا بويج M. Bowjges في نشرة كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد. ويجب الاطلاع على نشرة بويج (ص3 س7، ص9 س7). ومن الملاحظ أن بويج لم يذكر هذا الرمز في ملاحظاته، كما أن ذلك الرمز لم يرد ذكره أيضًا في كتاب روزنتال The Technique and Approach of Muslim Scholarship AnalectsOnientalia 24 Rome

(pontificium Institutum Biblicum 147) ويتكرر هذا الرمز ثلاث مرات تقريبًا في المقتطف الثاني في النص مكتوبًا كل مرة بالحبر الأحمر.

(Zim'am) هذا الرمز عادة ما يضاف في بداية كلمة ما في النص، وهو يستخدم أحيانًا للإشارة إلى ملاحظة في الهامش الأيمن أو الأيسر. وعندما يضاف هذا الرمز، سواء في بداية العبارة أو نهايتها فإنه يشير إلى تلك العبارة بأكملها، يتم استبدالها بشيء آخر .cf Rosenthal : Technique p. 15, cal2 and p.16, col., H ويتكرر ذلك الرمز في هذا النص حوالي ست عشرة مرة مكتوبا في كل مرة بالحبر الأحمر.

(Sahh) (صح) معنى هذا الرمز أن الشارح قد يقع أحيانًا في حيرة للتأكد من صحة نصه، فيقوم بمقارنة نصه بنص مخطوط آخر، ويستنتج في النهاية صحة ما نشره، وأحيانًا يضيف الشارح "تلخيص" عندما يشعر بعدم ارتياحه، وفي أحيان أخرى نلاحظ وجود الرمز (Sahh) مرتين – مرة في بداية العبارة، وأخرى في نهايتها (-) وهذا يشير إلى أن العبارة قد تم بحثها والتأكد من صحتها تماما See: Bowyges, Notice p. 1 and LxIII Rosenthal, Technique p. 15 col. 2 ويتكرر ذلك الرمز حوالي اثنتي عشرة مرة بالحبر الأحمر، وحوالي تسع عشرة مرة بالأسود.

(Kh) يشير هذا الرمز إلى وجود تهجية مختلفة لكلمة ما، أو تهجية أخرى بديلة لكلمة ما. وتكرر هذا الرمز مرة واحدة فقط بالحبر الأسود.

(Z) يشير هذا الرمز إلى تخمين معين، وهو يتكرر أربع مرات بالحبر الأسود وثلاث مرات بالحبر الأحمر.

وإذا كان الشارح هو نفسه الناسخ، أي ابن رشد، فإن هذا يستلزم وجود حقيقة معينة، ألا وهي أن الشارح ظل على قيد الحياة حتى عام 1222م، أي بعد 24 عامًا من تاريخ وفاة ابن رشد المعروف. ويبدو لي أن الأسلوب الذي صاغ به الشارح تلك المقتطفات متسق ومتماثل مع نص مخطوط الترجمة العربية، وربما كان لعدم النظام الذي اتسم به النص الأندلسي أثره في التضليل والإيهام، ولكن الشيء المحتمل هو أن كلا من نص الترجمة العربية والمقتطفات قد نسخا عن مخطوط آخر.

إن حل مسألة التماثل بين كل من الناسخ (ابن رشد) وشارح المقتطف ما زال غير معروف، حيث إنه لا تظهر أوراق المخطوط العربي سوى اسم الشخص العربي الوحيد (ابن رشد)، وأن فصل الأخلاق عن المقدمة إنما يرجع إلى نيقولاوش Nicolaus. أما عن مدى صلة نيقولاوش بكل من الناسخ وشارح المقتطفات، فما زال أمرًا محيرًا يثير جدالا وخلافا.

وبغض النظر عن التماثل أو عدم التماثل بين الشارح والناسخ، فإننا لا يمكن أن ننقص من قدر الشارح وما قام به من استيعاب تام لنص الأخلاق، مستخدمًا في ذلك المسائل المتاحة بأسلوبه وأدائه الخاص، كي يخرج لنا تعليقاته في صورتها الصحيحة، ولقد قام الشارح أيضًا بمقارنة نص الأخلاق بنصوص أخرى، وذلك بأسلوبه وأدائه الخاص، واستخدم مواد علمية وموضوعات ذات علاقة وثيقة بالأخلاق، والشرح الوسيط لابن رشد ذو علاقة وثيقة بالخطابة للفارابي وفصول منتزعة.

وإنه لمن المثير أن نشير إلى أن أسلوب كتابة الشارح هنا يتسق تماما مع أسلوب شارح مخطوطات ليدن التي استخدمها بويج في نشرته لتفسير ابن رشد لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. ولقد أرخ بويج تلك المخطوطات في الفترة بين القرن الثالث عشر

والخامس عشر، ولو كان بويج لديه التفضيل لاختار لتأريخ هذه المخطوطات التاريخ القديم الذي يتفق بالفعل مع مخطوطنا هذا.

6- تتسم اللغة العربية المستخدمة في النصوص التي سنذكرها بأنها لغة عربية قديمة ممتزجة مع العربية الوسيطة، وفي هذا الصدد أود أن أشير إلى أنني في نشرتي لهذه النصوص قد أضفت ما يسمى "بالشدة والهمزة" وذلك دون أن أحدث تغييرًا يذكر في قراءة تلك المخطوطات، وعلى سبيل المثال فأنا أكتر كلمة "سائر" بدلا من "ساير" وهكذا. ولكن مع هذا كان لي بعض التحفظات في بعض الكلمات IsTihal-stihal. ومن الملاحظ أن بعض التركيبات اللغوية الإعرابية تظهر في النصوص التي سنوالي سردها. ولقد استخدمت علم الصرف القديم وذلك في إعادة بنائي للشرح الوسيط من الترجمات اللاتينية والعبرية، وفيما يتعلق بالإعراب اللغوي لم أكن بارعًا بدرجة كافية لاستخدامه، ومن الواضح أن ابن رشد قد اتبع ذلك الإعراب اللغوي في الترجمة العربية.

[2]

قبل تناول النصوص العربية وما يليها من مقتطفات الترجمات المختلفة، أود أن أشير إلى بعض الاختصارات وما تشير إليه:

A يمثل اختصارًا للترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

Am يمثل اختصارًا للمقتطفات على الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

G يمثل هذا الحرف النص اليوناني للأخلاق النيقوماخية.

H يمثل هذا الحرف اختصارًا للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية ترجمة شموئيل بن يهوذا المرسيلي.

L يمثل اختصارًا للترجمة اللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط لهرمان الألماني.

مقتطفات «شرح ابن رشد الوسيط» المفقود

على الأخلاق النيقوماخية

(1)

ويشبه أن يكون كل واحد من الناس خصوصًا، وواضعوا النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة. ومن لم يكن أتى ذلك الفعل قسرًا أو جهل به لم يكن هو سببه ويجلون – ويمدحون لخصه القاضي – من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا عن ذلك الفعل(*).

1- E. N. 1115, 1113 b 21 SS.

لقد اشتمل مخطوط ابن رشد على كلمة يمدحون yamdahuna أو ربما كانت تلك الكلمة من اعتقاده أو تخمينه.

وهذا يعتبر مثالا جيدًا لإيضاح طريقة ابن رشد في الشرح الوسيط فيما يختص بمعالجة وتوضيح النص ذي الترجمات المختلفة، فنجد أنه يقوم بإضافة كلمة هنا وحذف كلمة هناك... وهكذا تلك هي طريقته في توضيح النص ذي الترجمات المختلفة.

R. Dozy. Suppement aux aictionnaires Arabes, leiden : E. J. Brill, 1881, Volume 2, p. 503a and Excerpts 24 and 28 below.

إذا كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة إذا لم يكن أتى ذلك الفعل قسرًا ولمكان الجهل به وبالجمل هو سببه، ويمدحون من يفعل الأمور الجميلة.

(*) بدوي، ص119، الذي يعلق في الهامش بأن ما في الصلب موافق لليوناني honorent.

(2)

وقد يقال الشجاعة على أصناف أخر غير هذه وهي خمسة: الأولى المدنية؛ لأنه يشبه أن تكون أخصها – بالإنسان أظنه ينقص وكذا لخصه القاضي – وذلك أن أهل المدن يرون أن يصبروا على «الشد»ئد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان والكرامات ولذلك يزل بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوان وأهل الشجاعة ذوو كرامة(**).

2. E. N. 1118, 1116a 16SS.

إن الترجمة العبرية لهذا المقتطف تتسق وتتفق تمامًا مع تعليقات الشارح، لقد حاول المترجم من اليونانية إلى العربية أن يعالج الاختصار اليوناني لكلمة بطريقة حرفية قدر الإمكان، كما أنه تناول كلمة Părl o za YOP έOLXEVكما أنه تناول كلمةEolxevبمعنى "يبدو أن يكون" بدلا من معنى "يشبه" الذي يظهر في ترجمة روس حيث قال: "لأن هذا يشبه كثيرًا الشجاعة الحقيقية". وعندما أراد إتمام المعنى استعان بضمير الاسم المؤنث "هي" وذلك لكي يشير إلى أن "الشجاعة السياسية" هي التي تأتي في المقام الأول، لما تتسم به من صفات تميزها عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. ومع هذا ظل المعنى مبهمًا حيث إن المترجم لم يحدد على وجه الدقة ما هي الأمور التي تحصل بها الشجاعة السياسية أكثر تميزًا عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. وقدم ابن رشد حلا لهذه المسألة وبهذا أزال الإبهام وذلك عن طريق إضافة كلمةad Sensum، فيما يختص بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية، وهو بذلك يعطي نفس المعنى الأساسي الذي أشار إليه "روس". لقد سببت هذه الفقرة حيرة للشارح، الذي يعتقد أن كلمة "بالإنسان" غير موجودة بالنص ولا بد من استعادتها وتضمينها في النص مرة أخرى.

(**)بدوي، ص126، 127. والملاحظة لا داعي لها، لأنها مفهومة كما يرى بدوي، ولا توجد كلمة "بالإنسان" في الأصل اليوناني، بل الموجود: "وهذا معنى الشجاعة بالمعنى الصحيح".

ومحاولة إعادة بناء نص الشرح الوسيط كالتالي:

قال: وقد يقال الشجاعة على أصناف أخر غير هذه وهي خمسة: الأولى الشجاعة المدنية لأنه يشبه أن تكون أخصها بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية، وذلك أن أهل المدن يرون أنه ينبغي أن يصبر على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان لمن فر من الحروب، والكرامات لمن صبر عليها، ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوان وأهل الشجاعة ذوو كرامة.

(3)

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التي وصفناها أولا؛ لأنها إنما تكون من أجل الفضيلة إذ كانت إنما هي بسبب الحياء والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهرب من العار إذ كان قبيحًا – وليس على هذا النحو لخصه القاضي ويظهر أنه الصحيح – ولجا على أن يجعل الذين يضطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يجعلوا شيئًا في هذه المدينة وأخصهم – أخسهم – من يفعل ما يفعله إذا جبر خوفًا لأحياء أو هربًا من الشيء المؤذي لا القبيح(*).

3. E. N. 1118, 1116a 27SS.

يتركز تعليق الشارح في هذا المقتطف على العبارة من؟ إلى كلمة "ما يفعله حيث إن هذه العبارة لا تبدو واضحة تماما. ومن هنا نجد أن ابن رشد تابع النص بطريقة حرفية. ولقد استعرضت النص العبري واللاتيني لإلقاء بعض الضوء على تلك النقطة.

وباستعراض النصين العبري واللاتيني وجد أن الاختلاف في المعنى بين الكلمات العبرية bi-gelal-gemulim والكلمات اللاتينية propter hecenitaten perseuerent لم يفسد المعنى الجوهري لهذه الفقرة. وأود أن أناقش هذه الفقرة بتفصيل في نشرتي للنص العبري.

---

[3] بدوي، ص127.

(4)

والذين يأمرون بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه، والذين يفعلون ما يفعلونه أمام القبور – القهر– كذا لخص القاضي ويعني أمام القبور. أي أمام الحالة التي هي تؤدي إلى القبور أي أمام الموت فمن يشجع خوفًا من أن يموت إذا لم يشجع فليس بشجاع... وما أشبه ذلك فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل(*).

4. E. N. 1118, 1116a 36 SS.

من الملاحظ أن في كلمة "القبور" يوجد دائرة صغيرة بالخط الأحمر، والتي تشير في نهايتها إلى وجود تعليق في الجانب الأيسر، كما أن كلمة "القهر" مميزة بعلامةKhوهذا يعني أن هناك تهجية أخرى أفضل منها، ونجد في الهامش الأيمن عبارة "كذا لخصه القاضي". وحيث إن كلمة "القهر" تجد في الشرح الوسيط، فإن التعليق في هذه الحالة الموجود في الجانب الأيمن أن القاضي عبر عن تلك الكلمة بنفس الطريقة، ولكن وجود كلمة "أمام القبور" في النص تعني أن الكاتبD. H. Danlop(الأخلاق النيقوماخية في العربية، الكتاب الأول إلى السادس، أورنيس 10، عام 1965، ص34) قد أساء فهم تلك الفقرة وذلك حيث لم يطلع ولم يفحص الشرح الوسيط.

(4) بدوي، ص128، هـ3، هـ6.

(5)

وقد يوجد إنسان دون إنسان في شيء بهذه الحال، فالجند يوجدون كذلك في الحروب، لأنه قد يظن أن في الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هؤلاء خاصة، فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن يفعلوه في الحرب فيتوقفوا – فيتوثقوا – فيأمنوا لخصه القاضي – ألا يصيبهم ما لا يعمله غيرهم.

5. E. N. 1118, 1116b5 SS.

الفقرة يمكنهم "لما يمكنهم" خلالghayrulumتوجد فقط في Oti ouuolangnoc oix Eotivفي ترجمة روس؛ لأن الآخرين لا يعرفون طبيعة الوقائع.

تؤكد كل من الكلمة العبريةyikkoonuواللاتينيةSecuran Turأن النص العربي للشرح الوسيط يشتمل على كلمة "يأمنوا"؛ وذلك كما صاغها الشارح. ومن الملاحظ أن الشارح قد ذكر رمزSahhفوق قراءة النص، وهذا يعني أن هذا النص قد تمت مقارنته بمخطوط آخر للتأكد من صحته، كما أن الرمزZالموجود فوق كلمة "فيتوثقوا" في الهامش ما يشير إلى أن تلك الكلمة من تخمين الشارح حيث إنه لم يكن راضيًا تمامًا عن القراءة الموجودة في المخطوط، وأعتزم أن أتناول الاختلافات بين الترجمات العربية والعبرية، وذلك من خلال تعليقاتي في نشرتي للنص العبري.

(6)

فهم بمنزلة قوم متسلحين يقاتلون قومًا بلا سلاح، قوم مبرزون يقاتلون قومًا أغمادًا، وذلك أن في أمثال هذا ليس المبرز في الحرب هو الأشجع، لكن الذي هو أعلم بصناعة الحرب كما قد يكون المبرز في الحرب الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة كذا لخص القاضي هذا الفصل، وفيه زيادة على ما في النص، ويشبه أن يكون في – النص نقص – أن في أمثال هذا الجهاد ليس المبرز في الحرب هو الأشجع لكن الأقوى والذي هيئة بدنه هيئة فاضلة(*).

6. E. N. 1118, 1116 6b 12 SS.

من الملاحظ أن مقتطف الشارح من التلخيص يتفق والنص العبري، لقد صحت مقولة الشارح بأن هناك مادة علمية "إضافية" في التلخيص، ولكن خلاصة استنتاجه بأن هناك فجوة واضحة في الترجمة العربية لنيقوماخيا ليست من الصحة في شيء، إن إضافة ابن رشد ما هي إلا توضيح لا يعتمد على النص اليوناني وتعتبر مثالا جيدًا يظهر طريقة عمله في النص لتقديم مزيد من التوضيح.

(*) بدوي، ص128، 129، هامش 6. ويعلق بدوي: "إن ابن رشد توسع في المعنى وأضاف من عنده كعادته في تلخيصاته".

(7)

وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشيء المفزع أنه شجاع وليس هو ببعيد من الطمع إلا أنه أخس منه، من قبل أن الطمع له أصل موضوع يعمل عليه، وذلك ليس له ولذلك يقف زمانًا – ولذلك لا يلبث زمانًا ما أعني لجهله كذا لخصه القاضي – فأما الذين يخرجون إلى الحرب بالخديعة؛ فإنهم إذا علموا أو توهموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا(**).

7. E. N. 1118, 1117a 22 SS.

في هذا المقتطف يتضح لنا أن مدى التوافق في قراءة الترجمة العربية لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس مع النص اليوناني ليست واضحة تمامًا. ويفسر لنا الشارح أن ذلك التباين والتعارض الذي أحدثته الترجمة العربية للنص اليوناني كان له الأثر الأكبر في قيام ابن رشد بإعادة صياغة تلك الترجمة، ونجد أن الشارح يقدم شرحًا متوسطًا لمزيد من التوضيح.

(**)بدوي، ص138، هـ1.

(8)

فأما الأشياء التي تجلب الصحة واعتدال الهيئة وهي لذيذة فإنه يشتهيها بمقدار معتدل، وكما ينبغي وسائر الأمور اللذيذة إذا لم تعتم هذه – وأما سائر اللذات الأخر فيتركها صح كذا «لخصه» القاضي وبه أو بنحوه يفهم المعنى – إما لأنها خارجة عن الجميل أو لأنها تعوق جوهرنا(*).

8. E. N. 111 11, 1119a 16 SS.

وقد أثبت الشارح ذلك الجزء A بين علامتي Sahh مما يعني أنه قد تيقن من صحته. ولما كان معنى الترجمة العربية غير واضح للشارح؛ فإنه لجأ إلى عرض سياق الشرح الوسيط، ويتلخص معنى هذا المقتطف طبقًا للنص اليوناني في أن الإنسان المعتدل يشتهي ويرغب الأشياء اللذيذة التي تهدف إلى تحقيق ظروف صحية جيدة، ثم يشتهي بعد ذلك الأشياء اللذيذة التي لا تعوق تحقيق تلك الظروف والتي لا تتناقض مع النبل، لا تكون بعيدة عن الوسائل المادية المتاحة للإنسان. إن الترجمة العربية يمكن تفسيرها بنفس الطريقة التي تم بها صياغة النص اليوناني باستثناء بعض الاختلافات في الكلمات التي تم ترجمتها على أنها "جوهر" بدلا من استخدامها بمعنى "ذروة" أو "وسائل مادية"، ولقد وقف ابن رشد عند تلك الفقرة محاولا إدراك معناها، وفسرها على أساس أنها اتجاه فكري يهدف إلى الزهد، فالإنسان المعتدل هو الذي يشتهي فقط اللذات الجسدية التي تحقق الصحة، والظروف الجيدة الأخرى، ولكنه ينبذ ويتخلى عن اللذات الأخرى جميعًا، إما لأنها لا تدخل في نطاق النبل، أو لأنها تهدف إلى إعاقة جوهرنا والعمل على الإقلال من قداسته، ويستشهد الشارح في هذا الصدد بالشرح الوسيط ويعترف بموافقته لتفسير ابن رشد لهذه الفقرة.

---

(8) بدوي، ص131.

(9)

فلذلك ينبغي أن تكون بقدر وتكون قليلة، والاتضاد التمييز، فإن من كان بهذا الحال سمي منتقادًا أو مغمومًا – كذا لخصه القاضي متأدبًا – وكما أن الصبي ينبغي أن تكون شهواته بحسب ما يأمر المؤدب، كذلك الجزء الشهواني ينبغي أن يكون بحسب ما يوجبه التمييز(**).

9. E. N. 111 12, 1119b 11 SS.

إن الشارح هنا غير راض تمامًا عن كلمة "مغمومًا"، لهذا فإنه لجأ إلى الاستشهاد بالشرح الوسيط.

(9) بدوي، ص139.

(10)

والتبذير والتقتير زيادة على التوسط ونقصان عنه في الأموال، ونحن نلزم أبدًا التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغي.

وربما ألزمناهم التبذير – وأما التبذير فإنما ننسبه إلى المنهمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات، لأن أمثال هؤلاء الذي يسمون مبذرين – كذا لخصه القاضي وهو خلاف ما ثبت في هذه النسخة، والمعنى الصحيح هو الذي ثبت في التلخيص – لأنا نسمي المنهمكين في الشهوات والذين ينفقون أموالهم في اللذات مبذرين[*].

10. E. N. IVI, 1119 b 26?

يواجه الشارح في هذا المقتطف مشكلة وقلق بسبب عبارة "وربما ألزمناهم التبذير" الموجودة في الترجمة العربية، وذلك لعدم وضوح معناها، لهذا لجأ إلى الشرح الوسيط لمزيد من التوضيح.

[10] بدوي، ص141، 142، وهـ1 ص141.

(11)

ولذلك نظن بهم أنهم أردى من غيرهم لأن معهم شرورًا كثيرة معا، فلذلك لا كذا لخصه القاضي – يليق بهم هذا الاسم لأن من شأن المبذر أن يكون معه شر أحد أي إتلاف ماله.

11. E. N. IVI, 1119b 32 SS.

يعتقد الشارح أن كلمة "لا" الموجودة في هذا المقتطف لا بد من أن يرمز لها بالرمز Z أي أنها مجرد تخمين – لهذا يستدل بشرح ابن رشد الوسيط على صدق حديثه، ولكن من الصعب أن نتحقق من أن مخطوط ابن رشد اشتمل على كلمة "لا" أو لم يشتمل عليها، ربما استبدلها ابن رشد بكلمة ad. Sensum.

(12)

وأفعال الفضيلة جميلة، وبسبب الجميل تفعل وفعلها صواب؛ لأنها إنما تفعل لمن ينبغي أن يفعل به، وبالمقدار الذي ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، في جميع الأشياء التي تتبع البذل – وبالجملة فيفعل جميع الأشياء التي تتبع العدل(**) الصحيح كذا لخصه القاضي وهو الظاهر، لأن البذل الصحيح لائق بالكلام في السخاء، وإنما تقدم القول في الفضيلة بالجملة – الصحيح وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذ لأن اللذيذ بالفضيلة هو إما ألا يكون معه أذى أو يكون أذاه يسيرًا(*).

12. E. N. IVI, 1120a 23.SS.

من الملاحظ أن حذف النص اليوناني جعل تلك الفقرة تبدو كما لو أنها حديث عن أفعال الفضيلة بوجه عام، لهذا تعذر على الشارح أن يدرك معنى كلمة «البذل» المذكورة في الترجمة العربية، حيث إن كلمة البذل ما هي إلا ترجمة حرفية لكلمة يونانية أخرى. من أجل هذا التجأ الشارح إلى الشرح الوسيط. يرى الشارح: "أن القاضي قد أقر تلك الفقرة، وأنها صحيحة حيث إن ذكر كلمة "البذل" الصحيح يتفق تماما مع موضع السخاء، وإن تقدم القول بالفضيلة عمومًا إنما يأتي كمدخل ليس إلا، ولهذا فإن تلك الفقرة واضحة تمامًا ويمكن إدراك معناها.

(**) في بدوي، القول ص143، هـ1.

(*) بدوي، ص143.

(13)

فأمور – فحالتا التبذير لا تكاد تجتمع ولا تدوم، كذا لخصه القاضي – التبذير لا يكاد تقترن لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطي كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئًا(*).

13. E. N. IVI, 1121a 16SS.

يدلي الشارح بنص الشرح الوسيط، وذلك لما يتسم به من وضوح أكثر مما هو موجود في النص العبري. ومن الملاحظ أن قوة دلالة الثنائية في لفظ "حالتا" لم يذكر، لم يظهر في الترجمة العبرية، ذلك إما لأن شموئيل لم يلحظ هذا، أو ربما كان لديه قراءة مختلفة في مخطوطه. ومن ناحية أخرى نجد أن النص اللاتيني يتفق تمامًا في قرائته مع نص الشارح في مخطوطه.

(*) بدوي، ص146، هـ3. يقول بدوي: «وتلخيص ابن رشد هنا أصح من الترجمة العربية، إذ ورد في الأصل اليوناني ما ترجمته: "فحالتا التبذير هاتان لا تجتمعان إلا نادرًا"». ص146.

(14)

ولأنهم مع ذلك لا يهتمون بالأمر الجميل، و- بإسقاط الواو لخصه القاضي وعليه بيان(**) المعنى وعلى إثباتها أيضًا – قد تضيق صدورهم فيأخذون من كل موضع يسنح لهم وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا يبالوا من أين أو كيف يأخذون(***).

14. E. N. IVI, 1121b 1SS.

لم يجد الشارح حرف "الواو" قبل كلمة "قد" في الشرح الوسيط، ويعلق على هذا قائلا: إذا كان المرء يقرأ الواو أو لا يقرؤها، فإن وضع النص لا يتأثر نهائيًا، وقد وجد أن الترجمة العبرية تتفق تمامًا مع مخطوط الشارح، ولكن نجد في الترجمة اللاتينية لكلمة tunc التي تشير إلى "واو" أو الفاء في العربية، وربما تتميز اللغة اللاتينية هنا بشيء من الحرية والمرونة.

---

[14] في بدوي، القول ص147.

[14] يقترح بدوي حذف الواو، ويرى أن الترجمة الأوضح: «ولأنهم مع ذلك لا يهتمون بالأمر الجميل (أو الخير)، لا تضيق صدورهم بالطريقة التي يأخذون بها المال، فيأخذون من كل موضع ما يسنح لهم». ص147، هامش2.

(15)

وينبغي أن نتبع ذلك بصفة الكرم، فإنه قد يظن به أنه فضيلة ما في المال وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التي قد تكون في الأموال، لاكنه إنما يكون في الإنفاق فقط، فإنه يفضل الحرية – السخاء لخصه القاضي – في الإنفاق بكثر ما ينفق وعظمه، كما يدل اسمه في لغة اليونانيين، فإنه يدل على نفقة واجبة في أمر عظيم(*).

15. E. N. IV2 1122a 18SS.

لقد اشتملت الترجمة العبرية على كلمةha-nedibutمثلhemo ha-nedibutالتي تتفق في المعنى مع كلمة "مثل السخاء" الموجودة في السطر الثاني من هذا المقتطف، ولقد لاحظ الشارح التباين بين التعبيرين الذين يشيران إلى نفس المعنى، ونفس الشيء، مستخدمًا في ذلك مخطوط آخر، أو مخطوطه الذي ينشره ويضع أحيانًا كلمة sahh ويبين أيضًا قراءة الشرح الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح بشأن التماثل بين التعبيرين اللذين يشيران إلى نفس الشيء، ينبغي مقارنة كتاب أبي الحسن محمد العامري «السعادة والإسعاد» (فسبادن 1957، ص87)، مع كتاب مسكويه «تهذيب الأخلاق» (القاهرة، 1322هـ، ص8، طبعة بيروت، 1961، ص24 وما بعدها) والفارابي «فصول منتزعة» (نشرة دنلوب، مطبعة كمبردج، 1961، ص113) و«التنبيه على سبيل السعادة» (حيدر أباد، 1346هـ، ص11).

ويوجد أمامنا الآن آثار الترجمة العربية المزدوجة لنفس المصطلح اليوناني (راجع: العامري، المرجع السابق، ص57) آمل أن أتتبع هذا الموضوع في دراسة مفصلة أقوم بإعدادها حول تأثير كتاب «الأخلاق النيقوماخية» على الأدب الفلسفي العبري في العصور الوسطى.

---

(15) بدوي، ص149.

(16)

والعظيم من المضاف إلى الشيء، وذلك – ولذلك كانت النفقة على الركب الكثير(**) عظيمة، بالإضافة إلى النفقة على الواجب، صح كذا لخصه القاضي – أنه ليس النفقة على الركب الكبير والنفقة على الأكانة واحدة بعينها، والواجب في النفقة يكون بحسب المنفق والشيء الذي ينفق فيه(***).

16. E. N. IV2, 1122a 23 ss.

يشتمل التعليق في نهايته على كلمة «الواجب» مشارًا بعدها بالرمز sahh ومن هنا يبدو أن المخطوط العربي للشرح الوسيط الذي صاغه الشارح يوجد به خطأ ما، وذلك حيث إن كلا من الترجمة العبرية، والترجمة اللاتينية تفترض وجود كلمة «الواجب». أود أن أتناول الاختلاف بين الترجمات العبرية واللاتينية ضمن تعليقاتي على نشرتي النص العبري، لم أستطع أن أجد كلمة تتفق في المعنى مع كلمة a pyioewpw اليونانية وقد حذفها ابن رشد في صياغته.

---

(16) في بدوي، "كبير"، ص149.

(16) بدوي، ص149.

(17)

ولذلك ليس هو ثلابا ولا لأعدائه إلا عند الحاجة إلى التهدد وفي الأشياء الضرورية والأمور الصغار وليس هو ذا يضجع – طمع، كذا لخصه القاضي – ولاذا ضر «ع لان» ذلك إنما هو من شأن من يجد في طلب هذه الأشياء.

17. E. N. IV 3, 1125a 8 SS.

لقد تأكد الشارح من صحة كتابة كلمة "b. d. j"، حيث إنه يشير إليها بالرمز sahhكما أن الشارح يلاحظ "طمع" المذكورة في الشرح الوسيط. لقد اشتملت النسخة اللاتينية 1483 على sperator والتي تتفق تماما في المعنى مع كل من الترجمة العبرية والتعليقات على الترجمة العربية، ولقد فسر المترجم اللاتيني وعلق على ما يوجد في الشرح الوسيط من كلمات تقابل الترجمة العبرية لكلمة ha-haysharut.

(18)

لأن ذلك لا يمكن أن يكون إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاؤه كلها أو كان غير محتمل - «إذا» كان ذلك غير «محتم» ل كذا لخصه القاضي – فالغضوب قد يسرع إليه الغضب مما لا ينبغي على من لا ينبغي، وأكثر مما ينبغي، وقد يسكن غضبهم بسرعة.

18. E. N. IV 5, 1126a SS.

كم أود أن أتناول الاختلافات بين الترجمات اللاتينية والعبرية وذلك ضمن ملاحظاتي على نشرتي للنص العبري.

(19)

ويبين أنه – المتخاسس كذا لخصه القاضي يقابل الصدو «ق لأنه» دونه.

19. E. N. IV 7, 1127b 31.

تتفق كل من الترجمة العبرية واللاتينية على قراءة كلمة "المتخاسس" الموجودة في النص العربي، فنجد أن خلاصة الترجمة العبرية هي أنه من الواضح أن الأشخاص الذين لا يقيمون أنفسهم يتناقضون تماما مع الشخص الصادق، وذلك لأنهم أكثر ملاءمة منها، ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة العبرية تتسق تماما مع الترجمة العربية، بينما نجد أن المترجم اللاتيني يعتقد أن الشخص الذي لا يقيم ولا يضع اعتبارًا لذاته، إنما لا بد أن يمدح، وعلى هذا الأساس قام بإصلاح النص طبقًا لهذا المعنى. ومن هنا قد نفترض أن نص ابن رشد ومخطوطنا هذا يشتمل على ثغرة، وذلك حيث إن النص اليوناني هنا يستخدم كلمة boaster "المتفاخر" والتي تتسق تماما مع معنى النص الذي بين أيدينا أكثر من كلمة understater التي تعني الشخص الذي صور في هذا المخطوط وفي نص ابن رشد ولا يتناسب تماما مع دلالة النص، بل يبعدنا عن الدلالة المطلوبة.

(20)

ومن أجل ذلك لا ندع أن يرأس إنسان بالكلية من أجل أنه يفعل ذلك لذاته ويصير متغلبًا – ترى الناس يتحامون أن يرأس إنسان عليهم بالكلية من أجل أنه يصير متغلبًا ويقتسم الخير لذاته أكثر كذا لخصه القاضي – وإنما الرئيس حافظ العدل(*).

20. E. N. V6, 1134 a 35 SS.

نجد أن في اقتباس الشارح كلمة "ترى" تتفق مع الترجمة اللاتينية لكلمة vides بينما الترجمة العبرية بها كلمة nara قبل تلك الكلمة، وإذا صح التقييم الذي اعتقدته لوجود كلمة bal-al-kalima في مخطوط الترجمة العربية، لكن من الواضح أن يشتمل المخطوط أو المخطوطات اليونانية والتي اعتمد عليها مخطوط الترجمة العربية – على قراءة لكلمة (vomov) أكثر من قراءة كلمة (oyov).

[20] بدوي، ص192، هامش 2.

(21)

فإذا كانت من الاختيار، فحينئذ يقال فاعلها لها لا عادل وشرير، ومن أجل ذلك على التي تكون من الغضب – كان بعض القدماء لا يقضي على الذي (يفعل بغضب) فعلا ضارًا ويعذر الغاضب كذا (لخصه القاضي) من أجل ليس الابتداء من الذي يفعل، بل من الذي يغضب.

21. E. N. V 8, 1135 25 SS.

لقد لجأ ابن رشد إلى الشرح الوسيط كذلك لأنه لم يفهم الفقرة من كلمة "ala" إلى كلمة الغضب في الترجمة العربية لكتاب أرسطو «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، محاولا بهذا إيجاد علاج لهذا الموقف. إن الترجمة العبرية لكلمة yenassel إنما تنتج من أن الشارح قام بدمج "ألف" "ضرر" مع الواو التي تلتها. ومن الملاحظ أن المصدر الذي استخدمه ابن رشد في إطالة صياغته الجديدة غير واضح تماما. ولا يبدو لي أن ابن رشد قد استخدم كلمة "بعض القدماء" بدون مبرر، وإنما يبدو لي أنه قد استخدم شيئًا ما يتسق مع الكلمة اليونانية، وذلك في مخطوط الترجمة العربية لكتاب "الأخلاق النيقوماخية".

(22)

فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول – العدل – يزيد على القدر لا قول كذا لخصه القاضي – الذي هو فيها فليس نقول أنهم لا ضابطين بنوع مبسوط، بل نقول أنهم لا ضابطين إذا زدنا وقلنا لا ضابطين في الربح والكرامة والغضب وأما بنوع مبسوط فلا نقول ذلك(*).

22. E. N. V11, 1147 b 31 SS.

لقد استعان الشارح بالشرح الوسيط، وذلك بسبب قلقه من كلمة "القول" الموجودة في النص. ولقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تؤكد أن الشرح الوسيط اشتمل على كلمة "القدر" وكلمة "العدل" وقامت الترجمة اللاتينية بإعادة صياغة العبارة العربية الأولى عن الشرح الوسيط بدلا من نقلها بطريقة الترجمة الحرفية. وفيما يلي سرد لنص الشرح الوسيط كما نقلته الترجمة العبرية: فالذين يضافون إلى هذا النوع، أعني النفسي، من أجل أنهم يزيدون على القدر العدل الذي فيه لا يقال فيهم أنهم لا ضابطون بإطلاق وإنما يقال فيهم أنهم لا ضابطون أنفسهم في الربح والكرامة والغلبة والغضب وإما بإطلاق فلا يقال ذلك فيهم.

---

[22] في الصلب (القول) وفي الهامش (العدل) وفي الهامش الأيسر: لا يزيد على القدر المعقول. ويرى بدوي أن ما ورد في الصلب (المتن) هو المطابق حرفيًا للنص اليوناني. ص243.

(23)

وأما من أجل المنفعة واللذة، فقد يمكن أن يرضا الواحد بكثير من أجل هؤلاء كثيرون ويكونون مجريات في زمان قليل – وتحصل التجربة بهم في زمان قليل كذا لخصه القاضي.

23. E. N. VIII 6, 1158a 16 SS.

ومن الملاحظ تكرار الرمز sahh الأحمر مرتين، مما يوضح لنا أن الشارح قام بفحص الكلمات الموجودة في تلك الفقرة وأضاف كلمة "خدمات" فوق كلمة "مجريات" كقراءة بديلة لكلمة مجريات، وتلك الكلمة "خدمات" وجدناها تتسق بالفعل مع الكلمة اليونانية، ولقد لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط وذلك لشعوره بعدم الرضا عن ذلك النص. وإن اتساق كلمة yagi'a في الترجمة العبرية مع كلمة "وتحصل" في الترجمة العربية إنما ينتج أساسا عن قراءة "الألف" في "كثيرًا" وكلمة harbeh العبرية مع حرف الواو في كلمة "وتحصل".

(24)

من أجل أنهم يطلبون ذوات لذة مع فضيلة ولا ذوات منفعة من الأشياء الخيرة بل يشتهون الهيي – الهين وكذا لخصه القاضي – التنقل[*] لمكان اللذة ويريدون ألذها لفعل ما يأمرون به وهذه لا تكون كثيرًا في الواحد بعينه[**].

24. E. N. VIII 6, 1158 a 30.

وهنا يتضح لنا أن الشارح لم يفهم الكلمة التي تأتي بعد يشتهون، ألا وهي "الهين"، لذلك لجأ إلى مخطوط آخر، كما أنه يضيف ملاحظته بأن قراءة كلمة "الهين" توجد أيضًا في الشرح الوسيط لابن رشد.

---

(24) في بدوي: الأصل ص286، ويرى أنه لا بد أن ها هنا تحريفا في المخطوط أو خطأ في الترجمة. هامش 2، ص286.

(24) بدوي، ص286.

(25)

وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم ذووا استيهال ومعرفة، فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيهم ويفرحوا بأنهم أخيار بتصديق قضية القائلين – وبتصديق المكرمين لهم، فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلا الأخيار، كذا لخصه القاضي – وكذلك يفرحون بأن يحبوا ومن أجل أن المحبة مختارة بذاتها.

25. E. N. VIII 8, 1159 a 22 SS.

قد قام الشارح بمقارنة عبارة "ويصدقون بقضية القائلين" بمخطوط آخر، وقام بوضع الرمز sahh مرتين أحدهما في بداية العبارة، والثانية في نهايتها، وذلك كي يشير إلى صحة تلك العبارة بعد فحصها جيدًا. ويستشهد الشارح أيضا بالشرح الوسيط لأنه ما زال غير راض عن هذا النص. وقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تشتمل على نفس المضمون الموجود بالنص العربي. والترجمة اللاتينية تظهر ذلك بوضوح، بينما أخطأت الترجمة العبرية في إدراك معنى كلمة "وبتصديق" حيث إنها تعتقد أن تلك الكلمة ذات معنى مزدوج فهي تشير إلى معنى التصديق لوجود حرف s – c -q، وتشير إلى معنى "أن تكون صديق". وعلى أية حال فإن التباين في المعنى الكلي ليس كبيرًا.

(26)

ولذلك سمى أوميروش غانمين راعي الناس والرياسة الأمثل هذه أيضا وإنما تختلف بعظم المنافع، فإنه يظن به أنه علة للاسه – علة لإنية الأولاد كذا لخصه القاضي – والسكون والتربية والأدب.

26. E. N. VIII 11, 1161 a 16 SS.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة "الأنية" التي تأتي بعد كلمة "علة" في السطر الثاني، ولهذا لجأ إلى الشرح الوسيط. ويبدو أن كلمة "لأنية الأولاد" التي ذكرها في نص الشرح الوسيط متسقة تماما مع yeshut ha banism العبرية وكلمة esse filiorum اللاتيني. ولا يوجد أي شك يذكر بشأن كلمة أولاد. ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة "أنية" لم تكن مستعملة خلال القرن الثاني عشر، لهذا استخدم ابن رشد بدلا منها إما كلمة "وجود" أو كلمة "ماهية" (راجع على سبيل المثال بويج: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث، ص288)، لهذا فإنني أعتقد أن شرح ابن رشد الوسيط قد تضمن كلمة وجود "الأولاد" والنقطة الأساسية التي اهتم بها الشارح هي تفسير قصر استخدام الأطفال أو الأولاد لتلك العبارة الموجودة في الترجمة العربية، أما كلمة الكون فهي تمثل ترجمة مزدوجة للكلمة اليونانية. (راجع دنلوب، أورنيس، مجلد 10، عام 1962، ص33).

(27)

واجتماع التربية أيضًا كثير الموافقة في المحبة، وكذلك اجتماع الخير – الخيل لخصه القاضي، ويمكن أن يكون كذلك ويشبه أيضًا أن يكون الجيل بالجيم، بمكان واحد، فإن القرين يحب قرينه والخلطاء أصحاب.

27. E. N. VIII 12, 1121 b 33 SS.

من الملاحظ أن الشارح لا يرضى تمامًا عن كلمة "الخيل" المذكورة بعد كلمة اجتماع، لهذا فإنه يستشهد بقراءة الشرح الوسيط، وحيث إن الشارح لا يرضى أيضًا عن قراءة القاضي، فإنه يقترح تصحيح لكلمة "الخيل" فتصبح بالجيم بدلا من الخاء، كما جاء في الخيل وتلك الكلمة "الجيل" تتفق مع الكلمة اليونانية nyixiav.

(28)

ولما كانت المحبات على ثلاثة أنواع كما قيل في الابتداء، وكان في كل واحد منها بعض الأصدقاء بالتساوي، وبعضهم بالزيادة، فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية ولا – بإسقاط لا لخصه القاضي ويحتمل (هذا المعنى مما) تقدم من أن صداقة اللذة والمنفعة تكون بين الأردى والأجود وبين الذين هم لا أردياء بالجملة ولا خيارا بالجملة وإذا ثبت لا يكون المعنى أن الأجود – لا يكون صديقا للأردى أي لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية – يكون الأجود صديقا للأردأ، ويكون أيضا كذلك ملتزمين ويكونون متساوين في الصداقات لمكان المنفعة ومختلفين أيضًا.

28. E. N. VIII 13, 1162 a 34 SS.

وفيما يلي نص ترجمة ملاحظات الشارح. لقد صاغ القاضي تلك العبارة بدون "لا" (see E. N. VIII4, 1157a, 16- 26) ويحتمل ذلك التفسير طبقًا لما تقدم، ألا وهو أن صداقة اللذة والمنفعة ربما تحدث بالفعل بين كل من الأردى والأجود، وبين الذين هم لا أردياء ولا أخيار. ولكن إذا ثبت وجود كلمة "لا" فإن المعنى يكون في هذه الحالة، هو أن الأجود لا يكون صديقًا للأردأ، أي لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية "ومن هنا يتضح أن ابن رشد قد احتفظ بصياغة كلمة "لا" في النص، وذلك طبقًا لمخطوط شموئيل. وأنا أرى أن المخطوط العربي لهيرمان كان يشتمل على فجوة، وأؤكد أيضًا أن الشارح قديمًا كان لديه مخطوط متشابه تماما مع مخطوط هيرمان المترجم اللاتيني. وعلى أية حالة فقد كان الشارح غير راض عن القراءة التي وجدها في الشرح الوسيط، ولهذا فقد أقر بقراءة النص الذي بين أيدينا، وأقر أيضا بقراءة نص الشرح الوسيط. وأتمنى أن أتناول هذه الفقرة في دراسة موسعة ضمن ملاحظاتي على نشرة النص العبري.

(29)

فإن الأجود يرى أنه ينبغي أن يكون له الأكثر من أجل أنه ينبغي أن يعطي الأكثر الخير، وكذلك يرى أنه أنفع، ولا يزعمون أنه ينبغي أن يكون للردي أسوة ما لهم – ولا يزعم أحد أنه ينبغي أن يكون مساويا للفاضل – كذا لخصه القاضي – وأن أمور المحبة إن لم تكن على قدرة استيهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة لا محبة(*).

29. E. N. VIII 4, 1136 a 26 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة نص الترجمة العربية بمخطوطه، وقد وجد وأثبت صحة قراءته، لهذا قام الشارح بإضافة رمز sahh للكلمات التي تم فحصها والتأكد من صحتها. ولما كان الشارح غير راض عن نص الترجمة العربية، فإنه التجأ إلى الاستعانة بالشرح الوسيط.

---

[29] بدوي، ص303.

(30)

وقد يمكن أن يكون هذا في الأشياء أيضا، فإنه لا (يكون كثيرا) أصدقاء في الصداقة الصحابية – التامة كذا لخصه القاضي – وأما التي تقدم بالشرف، يقال إنها في اثنين(**).

30. E. N. VIX 10 1171a 13 SS.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة "العجابية" (**العجابية**) التي تأتي بعد كلمة "الصداقة" في السطر الأول، لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط. إن كلمة "farsan" في النص اللاتيني تشير إلى أن المترجم اللاتيني "هيرمان" قرأ قراءة مختلفة عن النص الذي بين أيدينا في مخطوطه العربي.

[3]

إن تناولي لترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلي العبرية للشرح الوسيط ليثير تساؤلا عن مدى أهمية المقتطفات الثلاثين بالنسبة لنسخة الترجمة العبرية. وأعتقد أن تلك المقتطفات القصيرة ليست ذات أهمية للترجمة العبرية، والتي تشغل أكثر من مائة وستين ورقة في مخطوط واحد.

إن تناول تلك المقتطفات – من وجهة النظر الحضارية العامة، يعتبر ذا أهمية كبرى، ذلك لتناولنا أسلوب واتجاه الحضارة العربية في العصور الوسطى وتشكل تلك المقتطفات بالفعل حلقة الاهتمام بالنقد السياقي وإدراك دلالة النصوص الفلسفية.

وفي النهاية لم يبق لنا إلا أن نشير إلى أن المقتطفات التي تناولناها في بحثنا ما هي إلا دلالة واضحة على الاهتمام الذي يشغل المثقفين بكل من محور الحضارة العربية في القرن الثالث عشر، وبمشكلات الفلسفة والتأمل العقلي. إن ذلك الاهتمام الواضح إنما ينبثق

---

(30) بدوي، ص329.

نتيجة أن المقدمة المنطقية للأخلاق النيقوماخية تعتبر بمثابة إيمان بالاتجاه العقلي لحل المشكلات الأخلاقية والسياسية.

الهوامش والملاحظات:

1. لمزيد من المعلومات عن المترجم وترجمته، راجع بيرمان: من اليونانية إلى العبرية: شموئيل بين يهود بن شولام المرسيلي، مترجم وفيلسوف من القرن الرابع عشر في Jewish Medieval and Renaissance Studies, A. Altmann (ed.), Cambridge, Mass 1967, PP 289- 320 والترجمة العبرية المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس المنشورة في Seventy Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review (Philadelphia, 1967), PP 104- 120 وسوف أستخدم مصطلح «تلخيص» بالتبادل مع «الشرح الوسيط»، وذلك لأنهما يعنيان المعنى والمضمون نفسه. راجع Steinscheider Des Hebraishen Ubersetzungen des Mittelalters Wolfson "Plan for Publication oa a Corpus Commentariorum Averrais in Aristotelem? Speculum 6 (1931). PP 412- 427 وقدم الأهواني في مقدمته تلخيص ابن رشد لكتاب النفس (القاهرة 1950) بعض المسائل المحيرة، وذلك من خلال تمييزه بين ثلاثة أنواع من الشروح لابن رشد، مما كان له أثر في تضليل حوراني في كتابه "ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة" ; London Luzac and Co., 1961, P. 13, 15n 5 وللنقد راجع جامعة بيروت الأمريكية، منشورات كلية العلوم والآداب Kh Georr in، سلسلة العلوم الشرقية 39، الفكر العربي في مائة سنة (بيروت 1962)، ص14. To be modified in light of steinschneider (above) and Vajda (below); G. Vajda Recherches

sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensee juive du Moyen Age (Paris and LaHaye, 1962), P. 385n. I, A. AlTmann UITmate Felicity" in Harry Austryn Wolfson Jubilee "Abn Bajja on Man's Voulme (Jersalem : American Academy for P. 111 and وراجع أيضًا Jewish Research, (1962), P. 50n 7 end
(2) note بخصوص مسألة أن شارح مؤلف التعليقات Anno Tations استخدم تلخيص ابن رشد لما بعد الطبيعة في تعليقه. المرجع السابق، ص LVI، التعليق (2)، وفيما يختص بمهارة ابن رشد القضائية والتأثير المحتمل لاهتماماته الفلسفية على ذلك، لا بد من الاطلاع على برنشفيج R. Brunsching : "Averroes Juriste" in Etudes d'orientalism dediees a la memoire de leviprovencale (Paris 1962) volume I, PP 35- 68 (especially PP .65- 55)

2. ولمزيد من الضوء على ذلك راجع:

See M. Bouyges "Notes sur les Philosophes Arabes connus des latins au Moyen Age. V. Inventaire des texts arabes d' Averroes.Melanges de' I'Universite Saint Joseph VIII (1962) P. 24: HA. Wolfson "Plan for Publication of a Corpus Commentariarum Averroes in Aristotelem" P. 148, N. Marata "Un Catalogo de las fondas Arabes primitivos de El Exarial". Al-Andalus 2 (1934) P. 111 and P. 150 (No. 74) see also Bouyges Notes. PP LII-Liii see further L. V. Bermann "Revised Hebrew Translation etc." note 4.

3. راجع بيرمان "ملاحظات على الكتاب السابع المضاف في النسخة العربية إلى الأخلاق النيقوماخية" Journal of The American Oriental Society 82 (1962), P. 555 والمطلع على هذا المخطوط يجد أن الكلمات التي في نهاية الكتاب تظهر كالآتي: تمت المقالة الحادية عشر (كذا) من كتاب أرسطو في الأخلاق وهو المسمى نيقوماخيا والحمد لله سلام على عباده الذين اصطفى وذلك في يوم الأربعاء (كذا) السابع والعشرين من شعبان (كذا) المكرم عام تسعة عشر وست مائة. كما تظهر في نهاية مقدمة علم الأخلاق على الوجه التالي: «تمـ» ت المقالة في الأخلاق والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى «وذلك» في السابع لرمضن (كذا) الـ..... الذي من عام تسعة عشر وست مائة. وطبقا لهذا فإننا نجد أن ناسخ مخطوط الترجمة العربية لكتاب نيقوماخيا قد أنهى بالفعل ذلك النص يوم الأربعاء الموافق 27 من شعبان 619هـ، وقد أنهى مقدمة علم الأخلاق في السابع من رمضان من نفس العام، أي بعد حوالي عشرة أيام. والمشكلة تكمن فيما يراه البعض من الـ27 من شعبان 619هـ كان يوافق الخميس السادس من أكتوبر 1222م، ومن ناحية أخرى يعتقد البعض أن التاريخ الصحيح هو الأربعاء 27 شعبان سنة 629هـ الموافق 18 يونيو 1232م.

Wustenfeld – Mahler'sche Vergleichungs (Wiesboden (1961). The list de Bibliothequ de l'Universite Qorauitin a Fos a l'occasion du onzieme centenaire de foundation de cette Universite (obot, 1960) P. (73) alsa reoa The "The Nicomachean Ethics in. dote as 619 A. H., J. Arberry. Arabic" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17 (1955), p. 1, followed by M. C. Lyons "A Greek Ethical

Treatise" Oriens 13- 14 (1961), p. 35 and see D. M. Dunlop. "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I – VI" Oriens 15 (1962) p. 18.

ل. بيرمان

أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس

في الأدب العبري في العصور الوسطى

لقد كان لابن رشد اهتمام عميق بالقضايا الفلسفية النظرية والعملية على السواء[1]. وكان أرسطو الفيلسوف الأول بالنسبة إليه. لقد تناول ابن رشد شتى موضوعات المذهب الأرسطي بطريقة أو بأخرى، وفيما يختص بالفلسفة العملية، كان كتاب "السياسة" لأرسطو غير متاح بالنسبة إليه، ومن هنا استعاض عنه بكتاب أفلاطون السياسة (المعروف بالجمهورية)، ومن حسن الطالع فقد استطاع ابن رشد الحصول على نسخة كاملة من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذي شرع في شرحه شرحًا وسيطًا أو كما يسمى بالعربية تلخيصًا. حقيقة أن شرح ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق – مثل العديد من كتاباته – مفقودا في العربية فما عدا الشذرات المأخوذة من الكتاب الثالث والرابع والخامس والسابع والثامن والتاسع التي نشرتها في مكان آخر، كما لا يوجد للشرح ترجمات كاملة عبرية ولاتينية[2].

لقد أصبح ابن رشد – كما أشار البروفيسور ولفسون **Wolfson** – بمثابة مؤلف عبري ولاتيني، إلا أنه ظل محتفظا بجنسيته الأصلية، حيث ظلت بصماته المؤثرة في العالم العربي – كما هو الحال بالنسبة إلى ابن خلدون، ولهذا يمكن القول إن ابن رشد يحمل جوازات سفر ثلاثة جميعها ساري العمل به، كما أنهم يظهرون معا الاعتراف الذي أقر به ابن رشد من أن العقل الكائن في كل منا شيء إنساني حقيقي مثلنا تمامًا[3].

ويدور بحثي هذا حول الموضوعات التالية: نقل كتاب الأخلاق النيقوماخية إلى العربية، شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، الترجمة العربية للشرح الوسيط

ونسخها المتعددة، تلخيص ابن كسبي، المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابي المفقودة لمقدمة الأخلاق النيقوماخية الملحقة بالشرح الوسيط، هذا بالإضافة إلى التفسير الكبير المنسوب لتوما الإكويني والملحق أيضا بالشرح الوسيط. ثم أختم ببعض الملاحظات عن الدور الذي قام به الشرح الوسيط في نصوص ذات سمة فلسفية كانت موجودة في الأدب العبري في العصور الوسطى وعصر النهضة، ويستحق كل موضوع من هذه الموضوعات نوعا من التناول الخاص، وأتمنى أن أبحث تلك الموضوعات بالتفصيل في مناسبات أخرى. لقد نشرت في الملحق الأول نص المادة المأخوذة من شرح الفارابي المفقود لمقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس، مضافًا إليها ترجمة إنجليزية شارحة، كما أن الملحق الثاني يحتوي على نموذج من بداية التفسير الكبير المنسوب للقديس توما الإكويني، مضافًا إليها ترجمة إنجليزية شارحة.

(1)

نقل الأخلاق النيقوماخية إلى العربية

لقد كانت العربية كما نعلم هي اللغة الأولى التي تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها[*]. إضافة إلى هذا ظهر تلخيص الإسكندرانيين للكتاب[**] في مقتطفات من النص العربي، وفي الترجمة اللاتينية[4]. لقد أسهم كتاب الأخلاق بدور مهم

---

[*] راجع تحقيق بدوي لترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق ومقدمته للتحقيق نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

[**] المصدر السابق، ص432- 445.

في حضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى[***] بما قام به من عرض لمثل خاص للحياة الأفضل للإنسان، ولما عرضه أيضا من أفكار بخصوص الوسائل التي يتم على أساسها تحقيق الحياة في المجتمع الإنساني. لقد قدم كتاب الأخلاق في فترة القرن التاسع وما بعدها بديلا للمثل التي قدمت عن طريق المعنى الواضح للقرآن والتفسير في الدوائر الدينية الإسلامية.

لقد كان الفارابي، المعلم الثاني بعد أرسطو كما هو معروف في التراث العربي، مطلعا على كتاب الأخلاق بصورة وافية[5]. وقد قدم أفكار هذا الكتاب في مجموعة من أعماله وكتب شرحا لهذا الكتاب، هذا الشرح الذي افترض أنه ما زال مفقودا تماما حتى الآن. وقد حفظت المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابي لمقدمته في ترجمة عبرية، وكانت تلك المادة ملحقة بشرح ابن رشد الوسيط في إحدى النسخ العبرية الحديثة، والتي تظهر بمثابة مقدمة للكتاب. كما حفظ أيضًا جزءا من شرح الفارابي، والذي يتفق بصورة جزئية مع الترجمة العبرية في ترجمة لاتينية، وسوف أتحدث عن هذا الجزء فيما بعد في البحث الحالي[****].

ونجد أن أبا الحسن العامري، الذي ينتمي إلى أواخر القرن العاشر، والذي ركز على قضايا الفلسفة العملية، قد استخدم، ولكن بطريقة غير حرفية، كتاب أرسطو في الأخلاق، هذا بالإضافة إلى نصوص يونانية أخرى في كتابه "السعادة والإسعاد في السيرة

[***] راجع تحليلنا لزعم بيرمان المضلل القائل بحضارة الشرق الأوسط للتقليل من إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، في دراستنا لترجمته.

[****] راجع دراسة د. ماجد فخري: أثر الأخلاق النيقوماخية في فلسفة الفارابي الأخلاقية، الكتاب التذكاري عن الفارابي، إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الإنسانية"[*****] والذي يعد مثالا جيدًا، يظهر لنا كيف أصبحت الأفكار اليونانية في الأخلاق والسياسة جزءا من البنية الفكرية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، كما اقتبس العامري أيضًا شذرات من التفسيرات المفقودة لكل من ثامسطيوس وفرفوريوس لكتاب الأخلاق النيقوماخية[7].

لقد أظهر ابن سينا اهتمامًا أساسيًا بالمسائل النظرية دون المسائل العملية، ومن المحتمل أنه لم يشعر بنفس الضغط الناتج عن الظروف السياسية العدائية، ومن الخوف من الهرطقة مثل بعض الفلاسفة الآخرين، ولهذا لم يكرس الاهتمام لتحديد وضع الفلسفة الحقيقي في البنية الاجتماعية. ومن الواضح أن أبا بكر الرازي الذي جاء من الموقع الجغرافي نفسه وعاش تقريبًا في العصر نفسه لم يخش من الحديث بطريقة أكثر نقدًا للدين الرسمي[8]. لقد أظهر ابن سينا بعض الاستخدامات التطبيقية لكتاب الأخلاق في مؤلفه "الإشارات والتنبيهات"[9].

لقد استخدم مسكويه بإسهاب كتاب الأخلاق، كما استخدم أيضا تفسير فرفوريوس وذلك في كتابه "تهذيب الأخلاق"[10]، لقد لعب "التهذيب" دورًا مهمًا في استمرار بيان التصور الفلسفي المستقل للحياة الخيرة للإنسان، والذي خلق نوعًا من التوتر بين هذا الكتاب وبين المثل الإسلامية، ويعد هذا التوتر الخلاق بمثابة سمة مميزة لحضارة الشرق الأوسط في طورها المبكر.

[*****] تناولنا "الفكر السياسي والأخلاقي عند العامري بالدراسة والتحليل بمجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد 34، القاهرة، 1990. وراجع أيضا تحقيقنا ودراستنا لكتاب العامري "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية"، بيروت، 2016.

وفي غرب العالم الإسلامي كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعا بشكل عميق على كتاب "الأخلاق"، واستخدمه بإسهاب في كتاباته. وربما يعد مؤلفه "رسالة الوداع" خلاصة لكتاب الأخلاق[11]، كما اطلع ابن باجة أيضا على شرح الفارابي لكتاب الأخلاق، ولهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابي من جهة، وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى، اللذين تأثرا بابن باجة تأثرًا عميقا[12]. ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ابن باجة كان لديه نسخة من كتاب الأخلاق في أحد عشر كتابًا، كما هو الحال مع ابن ميمون، بينما كان شرح ابن رشد الوسيط يتضمن عشرة كتب كما هو الحال في شرح الفارابي، وسوف أتناول فيما بعد هذه المسألة بشيء من التفصيل.

ولقد تأثر ابن ميمون الفيلسوف القرطبي المعاصر لابن رشد بشدة – في فكره السياسي والاجتماعي على السواء - بكتاب أرسطو في الأخلاق، وذلك من خلال الفارابي وابن باجة، وعلى أقل تقدير فقد تسنى لابن ميمون الحصول على شرح الفارابي لكتاب الأخلاق، والأكثر ترجيحا أنه قرأ النسخة الأصلية لكتاب الأخلاق، بالإضافة إلى شرح الفارابي كما هو الحال مع ابن باجة، ويوجد في كتاب "دلالة الحائرين"[13] خمس إشارات واضحة لكتاب الأخلاق: أحدهما تشير إلى شرح الفارابي لمقدمة الأخلاق النيقوماخية، والثانية إلى فقرة تذهب إلى أن حاسة اللمس هي نقمة لنا، يكرر ابن ميمون تلك الفقرة ثلاث مرات دون إشارة واضحة إلى فقرات الكتاب الثامن، والتي تظهر لنا أن ابن ميمون قد قرأ كتاب الأخلاق في نسخة تحتوي على أحد عشر كتابًا مثل ابن باجة[14]، وبالإضافة إلى تلك الإشارات الواضحة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، فإن نظرة ابن ميمون الكلية يمكن الوصول إليها بشيء من التعمق، وذلك عن طريق أفكار كتاب الأخلاق. لقد شكل "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التراث الفكري الذي ينتمي إليه ابن ميمون في حضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى. وهذا ليس حقيقيًا فقط بالنسبة إلى كتاب "دلالة الحائرين"،

ولكنه ينطبق أيضا على الأعمال التي تشكل جزءا من جوهر التراث الشعبي، والأخلاقي – والدستوري والديني للشريعة اليهودية، مثل مقدمة (To Abot) والتي تشكل جزءا من شرحه على المشنا (Mishneh)، ومشنا التوراة، بالإضافة إلى مدونة القانون اليهودي، على الرغم من أن ابن ميمون لم يكن قد تقابل وابن رشد، فقد قرأ أعماله فقط في نهاية حياته، تظهر فكرة هذه الأعمال وقيمتها الجوهرية التشابه العميق الناتج عن التراث المشترك.

(2)

شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية

لقد كرس ابن رشد نفسه للممارسة العملية مثلما كرس نفسه للتأمل النظري، فقد شغل وظيفة قاضي قرطبة، مثل جده، كما كتب عدة أعمال عن الفقه الإسلامي. وتمت صياغة بحثه المهم المتعلق ببيان العلاقة بين الدين والفلسفة على هيئة فتوى[14]. ولقد اهتم ابن رشد كذلك بالفلسفة السياسية، ولهذا فقد وضع شرحًا لكتاب الأخلاق النيقوماخية؛ الذي يعد بمثابة الجزء الأول للعلم السياسي، وكما ذكرنا سابقًا فإن الأصل العربي للكتاب مفقود باستثناء بعض الشذرات التي بقيت بمحض الصدفة في هوامش مخطوط فاس، بيد أن الأصل (النص) العربي قد وجد في كل من العبرية واللاتينية.

وقد أتم ابن رشد شرحه الوسيط على الأخلاق النيقوماخية منذ حوالي ثماني مائة عام مضت، يوم الخميس من الأسبوع الرابع من ذي القعدة عام 572 هجرية، الموافق السادس والعشرون من مايو 1177 ميلادية، في عمر يناهز الخمسين[15].

يقول ابن رشد في نهاية شرحه الوسيط: إنه لم يكن متاحًا بالنسبة إليه في الأندلس إلا الكتب الأربعة الأولى من نيقوماخيا، إلى أن أحضر له أبو عمران بن مرتين النص الكامل للأخلاق النيقوماخية من مصر. لقد أوضحت في مكان آخر أن النسخة التي

أحضرها أبو عمران بن مرتين من مصر كانت تحتوي على أحد عشر كتابًا، ومع هذا يتضمن الشرح الوسيط عشرة كتب فقط، يتفق في ذلك مع النص اليوناني الذي في حوزتنا[16]. وفيما يلي إيضاح لهذه المسألة.

يحتوي مخطوط فاس الوحيد على أحد عشر كتابًا[17]، وكذلك تلخيص الإسكندرانيين للأخلاق يشتمل على أحد عشر كتابًا، متفقًا في هذا مع مخطوط فاس، إلا أن هذا التلخيص قد ترجم بصور مستقلة عن اليونانية، وهنا تم إضافة كتاب آخر بين الكتابين السادس والسابع، والذي يناقش عددًا من الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والحرية والشهامة[18] والعدالة. لقد كان الفارابي مدركًا لحقيقة إقحام الكتاب الإضافة بين السادس والسابع للنص اليوناني الموجود في تلخيص الإسكندرانيين، وعلى أية حال فإن الفارابي عرض محتويات الكتب العشرة، ورقمهم بالطريقة نفسها التي نرقم بها كتبنا العشرة، لهذا فإن الفارابي لا بد وأنه شرح عشرة كتب فقط من الأخلاق وتبعه ابن رشد في هذا.

ويجدر بنا الآن - وقد تمت مناقشة التاريخ النصي، أن نتحدث عن طبيعة الشرح الوسيط، وما زال بحث نص الشرح الوسيط من المنظور الفلسفي في مراحله الأولى، في الواقع إنه ليس لدينا أي دراسات عن الشرح الوسيط بصفة عامة ولا عن الآراء النوعية[19] وبدلا من تلك المحاولة، دعونا نصيغ ما يحتاج إليه تحليل هذا الشرح الوسيط من قضايا، ومن البداية يجب على المرء دراسة نص الأخلاق النيقوماخية، والذي استمد منه ابن رشد خيوط عمله؛ حتى نحدد ما إذا كان هناك اختلاف في المعنى بالمقارنة مع النص اليوناني، ومن حسن الحظ أن هذا النص موجود في مخطوط فاس الوحيد، كما أنه موجود أيضا في نسخة البروفيسور د. م. دنلوب D. M. Dunlop[20] أما الخطوة الثانية فهي تتمل في معرفة ما إذا كان ابن رشد قد شرح النص العربي، بطريقة مبتكرة وإلى أي حد شرحه ابن

رشد بتلك الطريقة؟ ولسوء الحظ فإن النص العربي الشرح الوسيط مفقود، باستثناء بعض شذرات في هوامش مخطوط فاس؛ التي نشرتها.

إن الترجمة اللاتينية لهيرمان الألماني، والتي استكملت عام 1240م، لم يتم نشرها بعد بصورة نقدية، كما أن نسخة Juntes المعروفة لا يمكن الاعتماد عليه[21]. وتعتبر النسخة العبرية لشموئيل بن يهودا شولام المرسيلي في مراحل الإعداد النهائية لنشرها عن نسخ عديدة من إعداد كاتب هذه السطور. وبما أن لدينا نص الأخلاق الذي استمد منه ابن رشد خيوط عمله هذا بالإضافة إلى اثنين من الترجمات المستقلة بذاتها من العربية إلى اللاتينية، ومن العربية إلى العبرية، فليس من المخاطرة أن نحاول إعادة بناء النص العربي للشرح الوسيط، وهكذا فإن لدينا أساسًا ثابتًا نستند إليه في التقييم التام لتناول ابن رشد للأخلاق النيقوماخية، وعموما فإن الفكرة الأساسية الموجهة للكتاب تتمثل في أهمية حياة التأمل الفلسفي، وإن الحياة العملية تعد من المسائل التي ينبغي إخضاعها للعقل وتطويعها لتحقيق أقصى قدر من التأمل العقلي، وتشكل تلك النظرة مجمل عمل ابن رشد.

إن كلمة شرح وسيط في ذاتها كلمة غير محددة، فلم تنتج شروح ابن رشد في التلخيص، أو الشرح الوسيط من النص بوضوح، فتلك الكلمة لا تعني أيضا إعادة صياغة للموضوع كما هو الحال في التلخيص، ولكنها تبسيط للنص كي يظهر بصورة أكثر وضوحًا وفهمًا، كما أنها تعني تقسيم النص إلى فقرات تبدأ بكلمة "قال"، وربما تستخدم أيضا التفسيرات الشفهية. ويتضح من خلال المحاولة الأولية التي قمت بها لدراسة الشرح الوسيط في كل من الترجمات العبرية واللاتينية والشذرات العربية، أن شرح ابن رشد الوسيط هذا وثيق الصلة بالنص العربي للأخلاق إلى نيقوماخوس على الرغم من وجود اختلاف واضح في بداية الشرح الوسيط، وأحيانا يقدم ابن رشد نوعًا من الشروح الشخصية المباشرة التي يرويها على هذا الأساس، وتظهر أحد هذه الأمثلة في نقده للتفسير الذي وضعته

العامة الذي ينص بإصرار على فائدة شن الحرب، فقد جعلت العامة من هذا افتراضا مطلقًا، بينما يقرر ابن رشد أنه من الملائم أن نقول إن السلام في أوقات كثيرة يعتبر مفضلا على الحرب[22]. وفي مثال واحد يتضح لنا أن مهمة ابن رشد تبدو أكثر قوة وشدة، ونجد أنه يحذف مناقشة السعادة في آخر كتابنا السابع لأنه يلاحظ في نهاية الكتاب "أنه تم استكمال ذلك الموضوع في الكتاب الأخير من هذه الرسالة".

لقد تمت ترجمة هذا الشرح الوسيط من العربية إلى اللاتينية عام 1240م، بعد أقل من خمسين عامًا من وفاة المؤلف، عن طريق هرمان الألماني، الذي قام أيضا بترجمة تلخيص الإسكندرانيين لكتاب الأخلاق – الذي سبق ذكره من قبل – بعد ثلاث أو أربع سنوات، وقد تمت ترجمة تلخيص الإسكندرانيين إلى اللغة الفرنسية القديمة عام 1267م، بواسطة Brubetto Latimi، وترجم أيضًا إلى عدد من اللغات الأخرى، في البداية بدأ ترجمة كتاب الأخلاق النيقوماخية من اليونانية إلى اللاتينية في نهاية القرن الثاني عشر، وقد نشر Robert Grasseteste ترجمة كاملة لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وقد كانت تلك الترجمة أساسًا للتفسير في العصور الوسطى في اللغة اللاتينية، وكانت اللغة العبرية هي اللغة الثالثة التي ترجم إليها كتاب الأخلاق كاملاً إلى ما بواسطة شرح ابن رشد الوسيط[*].

(3)

الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها

---

[*] كلمة "لابد" هنا تحتاج إلى التوقف والنقاش، من حيث ميل أغلب آراء المؤرخين إلى أن الارابي شرح بعض أجزاء "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وليس كل كتاب.

لقد كان من البديهي أن يمثل ابن رشد بالنسبة للثقافة الفلسفية اليهودية في العصور الوسطى واحدًا من القنوات الأساسية؛ التي تلقى يهود العصور الوسطى من خلالها التعاليم الفلسفية. فقد كان عالم الفلسفة من خلال تلخيص ابن رشد وشروحه الوسطى والكبرى مفتوحًا على مصراعيه لمعرفة اليهود. لم يشرح أحد نص أرسطو مباشرة، لكن الشرح قد تم على أعمال ابن رشد.

هذا بالطبع يفسر الكم الكبير من الشروح الكبرى التي تم وضعها على أعمال ابن رشد في العصور الوسطى[23]، ومع مرور الوقت يمكننا رؤية الاستقلال المتزايد للمفكرين اليهود عن ابن رشد، والتأثير الأقل للفلاسفة المدرسيين اللاتين مثل: توما الإكويني على الخصوص[24]. وكما سنرى؛ فقد كانت هناك محاولة للجمع بين التراثين معًا عن طريق إلحاق شرح توما الإكويني إلى شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس.

إن ترجمة شرح ابن رشد الوسيط توضح – لأول مرة – الوقت الذي تم فيه ترجمة عمل كامل في الفلسفة الأخلاقية والسياسية اليونانية مباشرة إلى العبرية. لقد كانت هناك أعمال أخرى ذات طبيعة فلسفية متعلقة بعلم الأخلاق السياسية مثل: السياسة المدنية للفارابي، والذي ترجمه موسى بن طبون Moses Ibn Tibbon 1248م[25]، أو مقدمة To Abot للفيلسوف ابن ميمون الذي ترجمه SaumuelIbn Tiblon 1202م[26]، أو رسالة ابن ميمون في «الصفات الأخلاقية»، والتي كانت تشكل جزءا من مواد القانون اليهودي[27]، الذي ألفه بالعبرية أصلا، أو أعمال شيم توب فالاكيرا Shemtob Ibn Falaquera في الفلسفة العملية، والتي كانت تتألف أساسًا من ترجمات مستمدة من كتابات عربية[28]، ومع ذلك لم تتم ترجمة أي عمل من أعمال التراث اليوناني العظيمة عن الأخلاق والسياسة إلى اللغة العبرية بشكل كامل.

وقد ولد المترجم شموئيل بن يهودا بن شولام المرسيلي في بداية القرن الثالث عشر لأسرة استقرت في بروفانس Provence لمدة سبعة أجيال[29]. وعمليًا لقد أخذ نشاطه كمترجم وفيلسوف مكانة فيما يعرف الآن بالأراضي الفرنسية French soilوشموئيل؛ يبدو بالنسبة إليّ فيلسوف الرجل العادل L'homme moyenplilosopher في المجتمع اليهودي في القرن الرابع عشر بمقاطعة بروفانس، إن أسرته وتجانسه التام مع طائفة الفلاسفة الباحثين عن تطابق المعرفة مع وجود الأشياء، "وهم جماعة المؤمنين الحقيقيين"، هذا بالإضافة إلى أن انتقاله الدائم من مكان إلى آخر قد جعله ممثلا للجماعة الفلسفية. وقد وجد شموئيل أن شغفه الفكري متجهًا كلية إلى المجال الدنيوي، المنطق على وجه الخصوص، والعلوم الطبيعية، والعلوم السياسية، وينظر شموئيل إلى الفلسفة على أساس أنها وسيلة للحياة، وأعلامها بمثابة رسل حقيقيين، أمثال: أرسطو، بطليموس، الفارابي، جابر بن أفلح، وابن رشد.

وفي عام 1320م بدأ شموئيل مجهوداته لتأسيس دراسة الفلسفة السياسية على قاعدة أكثر صلابة مما هي عليه، وذلك عن طريق العناية بترجمة شرح ابن رشد الوسيط من العربية إلى العبرية. وعن طريق تلك الترجمة استطاع فتح آفاق التأمل الدنيوي، والذي تحدى بصورة مباشرة مزاعم العقيدة؛ بامتلاك السلطة المطلقة فيما يختص بمجال العقل. وبقدر ما كان ناجحًا، فقد أظهر نفسه بصفته عضو في طائفة الفلاسفة. أنه من المثير حقًا أن نبحث التأثير المحتمل لانبثاق النزعة الدنيوية في المجتمع اللاتيني في العصور الوسطى على شموئيل، والتي بدأت في هذا الوقت[30].

وقد أنهى شموئيل في نهاية نوفمبر 1320م في uzes ترجمة تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون. ولما كان كتاب السياسة لأرسطو غير متيسر، فإن ابن رشد استعاض عنه بجمهورية أفلاطون للجزء الثاني من الفلسفة السياسية، ولقد حصل شموئيل بالفعل

على نسخة للنص العربي لكتاب الأخلاق، والذي يعد بمثابة الجزء الأول للفلسفة السياسية، إلا أنه كان من العسير عليه أن يقوم بترجمة تلك النسخة، وأخيرًا حصل على نسخة من شرح ابن رشد الوسيط لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، والذي أنهى ترجمته في مدينة Beaucaire في التاسع من فبراير 1321م، وذلك عندما كان في أواخر العشرينيات. ولقد ترك شموئيل العديد من المساحات الفارغة، وذلك يرجع إلى عدم تآلفه مع لغة كتاب الأخلاق، فقد اعتاد على لغة الأبحاث الأكثر فنية، المتعلقة بالمنطق والعلوم الطبيعية.

وبعد نحو ثمانية أشهر أنهى شموئيل نسخته الأولى المنقحة لترجمة العملين في سجن مدينة Beaucaire وذلك بمساعدة بعض المثقفين من أمتنا[31]. ويقول شموئيل إنه يرغب في الحصول على مساعدة العلماء المسيحيين الذين لديهم شرح الفارابي على كتاب الأخلاق[32]. وبعد مرور عشرة أشهر، وبالتحديد في صيف 1322م أنهى نسخته الثانية والأخيرة لترجمته، ولم يكن في مقدوره الاتصال بالعلماء المسيحيين، وهذا يرجع – كما يقول – "إلى كبر حجم الإزعاجات والاضطهادات التي لحقت به في هذا الجزء من الدولة التي تعمل على نفينا"، "إن عدم وجود مثل هذا النوع من الاتصال لا بد أن يكون مصدر إزعاج لرجل له طبيعة شموئيل المثالية، والذي يؤمن بالقيمة الأولية للفلسفة ودراستها، التي تتجاوز الاختلافات العرضية المعترف بها.

لقد كان شموئيل في ترجمته عن العربية شديد الحرفية لدرجة الإفراط؛ مما صعب من فهم الترجمة، فهو لم يكن ملمًا بالأدب العربي قدر معرفته بالأدب العبري، كما أنه ارتكب العديد من الأخطاء في ترجمته. وقد انتقد عمل شموئيل نتيجة لذلك، هذا بالإضافة إلى قيام عدد من الكتاب – غير المعروفين – بوضع عدد من النسخ المنقحة لترجمته، مما جعلها أكثر وضوحًا وأكثر فهمًا، ولكي يتم الإقلال من السمة البربرية للغة العبرية[33]. وعلى أية حال، علينا ألا نقلل من تقدير شموئيل نظرًا لتقديمه كتاب أرسطو في الأخلاق

بلغة عبرية، فإن ما قام به في هذا الصدد كان حافزًا لظهور قدر كبير من النشاط في القرنين التاليين كما سنرى.

ويشكو مائير الجوادس Meir Alguades – في الجزء الأخير من القرن الرابع عشر – في مقدمة ترجمته الجديدة من اللاتينية، من أنه قد درس الترجمة العبرية من العربية، ووجدها غير مفهومة على الإطلاق[34]، ولهذا السبب قرر مائير أن يترجم كتاب الأخلاق من جديد، ولكن عن اللغة اللاتينية، ومن هنا ظهر رجلا متأثرا بشدة بالمعرفة اللاتينية، ولهذا طرح محور التراث العربي جانبًا، ذلك التراث الذي يمثل الأساس الثقافي لشموئيل ومجموعته من المفكرين.

وكما ذكرت، إن هناك آخرين شاركوا مائير الجوادس Meir Alguades الرأي، لكن ليس بقصد رفض واستبعاد ترجمة شموئيل، فقد حاولوا تنقيح وتوضيح تلك الترجمة بدرجة كبيرة، إلا أنني أثق ببعض الحالات التي تستند على الترجمة اللاتينية لهيرمان الألماني، كما أنني أثق بالمثل في حالات أخرى، من الناحية الأسلوبية والتي تشهد بالتأثير الباقي وسلطة ابن رشد. وما زالت دراسة هذه النسخ المنقحة لترجمة شموئيل في طورها الأول، حيث يوجد من الكتاب الرابع للشرح الوسيط على الأقل ثلاث نسخ منقحة مختلفة للنص يمكن تمييزها[35]. وتعد النسخة الثالثة المنقحة هي الأكثر اختلافًا عن النسخة الأصلية لشموئيل، فهي تمثل إعادة صياغة تامة للنص عن طريق بعض الأساتذة من غير المعروفين، مستخدمين في ذلك أسلوبا عبريا بلاغيا متأنقا، يتدفق بسهولة شديدة. وهنا لا بد من أن أشير إلى أن تلك المستويات المتميزة للنسخة المنقحة تظهر بوضوح في الكتاب الرابع، وفيما يختص بالكتب الأخرى، فإن ذلك ليس واضحًا، هذا علاوة على أن هناك موضوعات معينة يبدو أنها تتطلب نوعًا من الانتباه أكثر من الموضوعات الأخرى. وهكذا نجد أن الجزء الذي يعالج الصداقة الحقيقية من الكتاب التاسع يتم تنقيحه بشدة، كما أن

موضوع السعادة في الكتاب العاشر قد أعطى له كثيرًا من الاهتمام. وعلى أية حال، إن صدور أية أحكام محددة لا بد أن ينتظر النشرة، ويتطلب دراسة هذه النسخ كاملة، وتشهد النسخ المنقحة بصورة تامة، باهتمام اليهود في العصور الوسطى في أوائل عصر النهضة بالشرح الوسيط.

(4)

تلخيص جوزيف ابن كسبي

لقد أتم جوزيف بن كسبي Ibn Caspi **Joseph** في نهاية 1329م في مدينة Tarascon تلخيص ترجمة شموئيل للشرح الوسيط[36]. لقد كان ابن كسبي واحدًا من الفلاسفة البروفنساليين أتباع ابن ميمون الذي يجمعهم التوفيق بين الولاء للتوراة مع اهتمام عميق بالفلسفة. ويعتمد هذا التلخيص على النسخة الأصلية لترجمة شموئيل، كما أنها تمثل محاولة لاستيعاب كتاب الأخلاق الموجود في الشرح الوسيط داخل العالم العقلي ليهود العصور الوسطى في أوروبا الجنوبية. وقد حاول ابن كسبي أن يفعل تجاه الشرح الوسيط نفس ما فعله ابن رشد تجاه نص الأخلاق، ألا وهو جعل النص مفهومًا وواضحًا لأبناء جيله. ونتيجة لاستناد هذا التلخيص على النسخة الثانية المنقحة لترجمة شموئيل، والذي كتب بعد حوالي سبع سنوات من إتمام هذه النسخة الثانية، فإن هذا التلخيص يقدم مساعدة قيمة في التمييز بين النسخة الأولى والثانية لشموئيل.

وإنه لمن المثير حقًا أن نلاحظ أن ابن كسبي صنف تلخيصه هذا من أجل ابنه الأكبر كي يكون هداية أخلاقية له، يكون نصب عينيه دائمًا، و"ليتأمل فيه ليل نهار"[37]. ولقد كتب جوزيف أيضًا رسالة قصيرة تسمى «كتاب النصح» Seferha-musar من أجل ابنه الأصغر سالون "Salaon" والذي كان في الثانية عشرة من عمره[38]. وفيه يذكر كتاب

الأخلاق مرتين، يذكره أولا فيما يتعلق بأن أرسطو يؤيد في كتاب الأخلاق تحقيق الوصايا العملية للتوراة، حينئذ يحدد ما ينبغي على ابنه دراسته من منهج. فهو يقول: إن ابنه لا بد وأن يستمر في دراسته للإنجيل والتلمود حتى يصل للرابعة عشرة من عمره، أما في الرابعة عشرة فينبغي عليه الاستمرار في دراسة الرياضة والأخلاق، ولا بد أن تتضمن دراساته الأخلاقية كتب المثال المقدسة، وكتب الكهنة مع أحكام الآباء مضافًا إليها شرح ابن ميمون ومقدمته، علاوة على رسالة عن السمات الأخلاقية المأخوذة عن كتاب ابن ميمون للمعرفة والذي يندرج ضمن تدوينات ابن ميمون للتشريع اليهودي، هذا بالإضافة أيضًا إلى كتاب أرسطو في الأخلاق؛ الذي وضع تلخيصًا له. وكتاب آخر لدينا يحتوي على التعاليم الأخلاقية للفلاسفة. فكل هذا يمكن لك استيعابه خلال سنتين، وذلك عندما يصل عمرك إلى "السادسة عشر". ويستطرد ابن كسبي مكملا هذا المنهج الدراسي لابنه، فعندما يبلغ العشرين من عمره سوف يصل أخيرا لدراسة ميتافيزيقا أرسطو وكتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون، وهكذا يكون لدينا نموذجا تمثيليا لتأثير الشرح الوسيط على كل من عقل وقلب يهوديّ العصور الوسطى.

(5)

مقدمة الفارابي الملحقة بالشرح الوسيط

نلاحظ في المخطوط المشتمل على النسخة التامة المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط؛ الفهارس التفصيلية الباريسية الرائعة بحق، والمكتوبة في مجلد مستقل، وينطوي على عرض كامل للدراسات الفلسفية مع وجود مقدمة ملحقة[39].

وتقع تلك المقدمة أيضًا في اثنين من المخطوطات الثلاثة للشرح الكبير المنسوب للقديس توما الإكويني، والتي سوف نتناولها حالا، والتي تؤكد أن هذه المخطوطات كاملة من البداية[40]. وتقدم هذه المقدمة معلومات عن:

[1] اسم الكتاب. [2] اسم المؤلف. [3] علاقتها بأجزاء الفلسفة.

[4] هدفها. [5] مرتبتها. [6] منهج الدراسة. [7] فائدتها.

ويتبع ذلك قائمة موجزة بالمحتويات طبقًا للكتب العشرة للنص اليوناني، الذي في حوزتنا الآن محذوفًا منه الكتاب السابع الإضافي. وبالتالي يوجد وصف لهدف الكتاب الأول وفصوله الأربعة، وأخيرًا يظهر سرد خلاصة للجوانب الأساسية السبعة لكتاب الأخلاق. إن إضافة المقدمة إنما تدل على نظرة اليهود في العصور الوسطى للشرح الوسيط على أساس أنه كتاب نفيس ذو قيمة، كما أنها تظهر أيضا كيف أنهم أرادوا جعل هذا الشرح مفهومًا واضحًا.

ومن الطبيعي أن تطرح مشكلة المؤلف على بساط البحث، حيث إن المادة المعروضة غير منسوبة إلى أحد على الإطلاق في المخطوطات العبرية، إلا أنه وجد لحسن الحظ بعض أجزاء من هذه المادة محفوظة في اللاتينية وهي تتفق جزئيًا مع المادة الموجودة في العبرية وتنسب بوضوح إلى الفارابي[41]، وعلى هذا فإن ما بين أيدينا هنا يعد اقتباسًا من مقدمة الفارابي المفقودة لشرحه على كتاب الأخلاق، ويوجد دليل آخر داخلي يدعم هذا الرأي، حيث وجد أن العناصر التي تمت مناقشتها في المقتطف تتفق بدقة مع ما ناقشه الفارابي في كل من مقدمته لشرحه على التفسير Deinter]retatione[42] على كتاب «الخطابة»[43]، هذا بالإضافة إلى أن ما يقوله الفارابي كان لا بد وأن يتضمن في مقدمة مؤلفه "الألفاظ المستخدمة في المنطق"[44].

ما هي اللغة التي تمت منها ترجمة المقدمة؟ في الواقع لا توجد أية إشارات واضحة في اللغة العبرية ذاتها يمكن أن نعرف منها شيئًا، ولا أعتقد أن هذه المقدمة ترجمت عن طريق شموئيل، وذلك لعدم وجودها في أي من المخطوطات المتعلقة بالنسخة الأصلية. بل أعتقد أنه قد تم ترجمتها عن طريق أحد الذين تولوا تنقيح الشرح الوسيط، والتي ألحقت أيضًا بالتفسير الكبير المنسوب إلى الإكويني للشرح الوسيط. والأكثر من ذلك هو ما أعتقده أن هذه المقدمة قد ترجمت من اللاتينية، حيث إن المعرفة بالعربية اندثرت تمامًا بين اليهود الأوروبيين في القرن الرابع عشر بينما كانت المعرفة باللاتينية في تقدم ملحوظ(45).

ومن الواضح أن المنقحين لنسخة الشرح الوسيط الأصلية كانوا على دراية باللاتينية، كما أن المصنف للشرح الكبير المنسوب للإكويني كان على دراية جيدة باللاتينية(46).

(6)

التفسير المنسوب لتوما الإكويني على الشرح الوسيط

إن أحد مظاهر حب معرفة الأدب الفلسفي في العصور الوسطى لأحد النشرات المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط ليتمثل فيما قام به بعض الأفراد في إضافة شرح تم انتقاؤه من جزء من شرح توما الإكويني على كتاب الأخلاق ونسبة هذا الشرح إليه في المخطوطات(47). إنه لمن المثير أن نرى ما قام به يهود العصور الوسطى بالجمع بين كل من الإكويني وابن رشد، بل وجعلوا الإكويني يقوم بالتعليق عليه، فلقد مثل ابن رشد بالنسبة إليهم السلطة التي من خلالها استطاعوا معرفة نص أرسطو. أما من الناحية الأخرى، فقد كان توما الإكويني مشهورًا بأنه فيلسوف المسيحيين Gentiles. ولهذا فقد بدا طبيعيًا لهم أن يلحقوا توما الإكويني بابن رشد. وقد حدث هذا المزج الفريد للتراث العربي واللاتيني من خلال اللغة العبرية، والعبرية وحدها هي التي تخلق نوعًا من المزج غير الموجود في أية

لغة أخرى. إن مدى نجاح هذا المزج سوف يحكم عليه فقط بعد قراءة النشرة التامة وتفسير النص، وقد قمت في الوقت نفسه بنشر مقتطف من الشرح والنص الموجود باللغة العبرية، مضافًا إليه ترجمة إنجليزية مفسرة في الملحق الثاني، ونتيجة لذكر يوسف بن شيم توب Joseph Ibn Shem-Top لهذا الشرح في مقدمة شرحه على كتاب الأخلاق، والمترجم عن اللاتينية، الذي أنجزه عام 1455م، فإن هذا يشير أن علي أن أضيف التفسير إلى الشرح الوسيط، ولا بد أن يكون هذا قد تم تقريبًا خلال مائة وثلاثين عامًا منذ أكمل شموئيل نسخته المنقحة الثانية[48].

(7)

خاتمــة

لقد رأينا كيف سرى الشرح الوسيط في الأدب العبري منذ مطلع القرن الرابع عشر فصاعدًا. ولما كانت الترجمة الأصلية لشموئيل بن يهوذا غير واضحة، فقد قام بعض الأفراد بتنقيح تلك الترجمة، ولقد عالج ابن كسبي النص بنفس الطريقة التي عالج بها ابن رشد نص أرسطو، فقد اختصر هذا النص، بالإضافة إلى بعض التعليقات الشخصية. ولقد نصح ابن كسبي ابنه بدراسته، وأن يضعه نصب عينيه دائمًا. وعلاوة على هذا فقد رأينا جزءا من مقدمة الفارابي لشرحه على كتاب الأخلاق تم إلحاقه بالشرح الوسيط، وذلك لتوضيحه، وليظهر بصورة مفهومة، المنطق نفسه تم إلحاق التفسير المنسوب إلى توما الإكويني، والذي يحتوي بين أشياء أخرى على مقتطفات من شرح توما للأخلاق على الشرح الوسيط، وربما يمكننا القول أيضًا إن الشرح الوسيط قد لعب دورًا حافزًا لترجمة مائير

الجوادس لكتاب الأخلاق من اللغة اللاتينية في الجزء الأخير من القرن الرابع عشر. ويقول يوسف بن شيم توب في شرحه على ترجمة مائير، إنه سوف يستخدم شرح ابن رشد الوسيط بالإضافة إلى تفسير توما السابق الإشارة إليه.

وكما نرى، فقد أسهم الشرح الوسيط بدور مهم في الحياة العقلية للفلاسفة الذين يقرأون ويكتبون بالعبرية في العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، وما زلنا في حاجة إلى كشف النقاب عن الأعمال ذات النزعة الفلسفية، والتي ربما أسهمت فيها الفلسفة العملية بدور، وذلك حتى يتسنى لنا معرفة كيف استخدم الشرح الوسيط بصورة أكبر من هذا. إن مثل تلك الدراسة تتضمن أعمال كل من: شيم توب بن فالاكيرا، ويوسف بن كسبي، ومائير، وليفي بن جرثوم، وحاسداي- كرسيس HasdaiCresca وسيميون ديران، ويوسف البو، وإسحاق بن شيم توب، وإسحاق أراما، وإسحاق إبراهام، وموسى ألونيسيم، وهؤلاء هم أشهر وأبرز الفلاسفة، ولقد استخدم كل من: يوسف بن شيم توب، وإسحاق أراما الشرح الوسيط(49)، وأعمال الآخرين تحتاج بحث إلا أن ذلك نرجئه لبحث آخر.

الهوامش والملاحظات:

1. أود أن أتوجه بالشكر هنا إلى كل المكتبات المذكورة في بحثي، وفي تعليقاتي، وذلك لما سمحوا لي من تناول لمؤلفاتهم ومخطوطاتهم. كما أتوجه بالشكر أيضًا إلى أعضاء هيئة كل من جامعة ستانفورد، وكلية الاتحاد الكبرى، ولأعضاء معهد المخطوطات العبرية المصورة، وذلك لما أسهموا به من مساعدة في جمع المادة العلمية لهذا البحث. ولقد ظهرت نسخة فرنسية مختصرة للجزء الأول من هذا البحث في Archivess juives 13, 1977, p. 19- 28.

2. ل. ف. بيرمان: مقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، أورنيس 20، 1976، ص31- 59.

3. انظر هـ. أ. ولفسون: "Rvised plan for publication of a copuscommentariorum Averrois in Arestatelen", Speclum 38, 1963, p.88- 90.أعيد طبعه في: "دراسات في تاريخ الفلسفة والدين"، الطبعة الأولى، تورسكي وليمز، كمبردج، مارس 1973، ص430- 443 The Twice RwealedAverroes, p. 371- 401 ماجد فخري: المثال التأملي في الفلسفة الإسلامية، أرسطو وابن سينا، جريدة الفلسفة، العدد 14، عام 1976، ص137- 145.

4. انظر: ف. أي. بيتر: أرسطو العربي، ليون، 1968، ص52- 53، وانظر أيضا جوتييه في أرسطو "كتاب الأخلاق النيقوماخية" ترجمة وتعليق جوتييه وجولف، لوقان، باريس 1970، المجلد الأول، ص107- 111، وذلك من أجل تغطية تاريخ نقل نص الأخلاق.

5. يستحق شرح الفارابي للأخلاق معالجة منفردة. انظر في الوقت نفسه هـ. أ. ديفيد سون: Maimonides shemonah peraqim and al-Farabi's Fusul al-Madainproceedings of the American Academy for Jewish Research المجلد 31 عام 1963، ص33- 50. انظر أيضًا دنلوب: ملاحظات على النشرة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو إلى نيقوماخوس، المؤتمر الدولي من 9- 15 أبريل 1969، الأكاديمية الدولية في لينيسيا، وروما 1969، ص235- 237، وبالنسبة إلى الكندي راجع ص233- 235.

6. انظر د. سلمان D. Salman: الترجمات اللاتينية الوسيطة للفارابي، الاسكولائية الجديدة، المجلد 13 عام 1939، ص246- 251. وينبغي ملاحظة أن المقتطفات المستمدة من الشرح يتم الاستشهاد بها في التفسير العبري "غير المنشور" على شرح ابن رشد الوسيط، والذي ينسل إلى توما الإكويني، والذي سنشير إليه بعد ذلك. انظر أيضًا الملحق الثاني.

7. انظر: A. A. Ghorab: "المفسرون اليونان على أرسطو، والمستشهد به في كتاب العامري «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية» في الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكي"، نشرة سترن S. M. Sterm، مطبعة جامعة كارولينا، 1973، ص77- 88، وروزنتال: التراث الكلاسيكي في الإسلام، لندن، 1975، ص84، 85 – 111، 112. ودنلوب: تعليقات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية. وفالتزر: فرفوريوس والتراث العربي Porphye, Entretiens SurL'antiquite classque, Tome XII Vandcevres Geneve 1965, pp 282, 294- 296.

8. انظر أبا بكر الرازي: رسائل فلسفية، نشرة كراوس، القاهرة 1939، ص291- 361.

9. انظر جوتييه: الأخلاق النيقوماخية، ص291- 292.

10. انظر إشارات إلى الأدب، ف. جوتييه، الأخلاق النيقوماخية، ص110، رقم 83.

11. انظر ل. ف. بيرمان: ابن باجة وابن ميمون، رسالة دكتوراه، الجامعة العبرية 1959، دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، ص24.

12. انظر: M. Steinschneider الفارابي، سان بطرسبرج، ص60، ابن باجة: رسالة الوداع، نشرة بلاسيوس، الأندلس، المجلد 8، عام 1942، 17، الرسائل الإلهية، نشرة ماجد فخري، بيروت 1963، ص116.

13. انظر: ابن ميمون: «دلالة الحائرين»، مطبعة جامعة شيكاغو، 1963، صفحات 371، 384، 432، 433، 476، 572، 601، 608، ول. ف. بيرمان: ابن باجة، موسى بن ميمون، ص72.

14. ج. حوراني: ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة، جب، سلسلة المذكرات، (؟؟؟)، لندن 1961.

15. التاريخ الدقيق يستند على نص الترجمة العبرية، أما الترجمة اللاتينية فهي لا تفيد فيما يختص بالتوافق بين التاريخ الهجري والميلادي، يمكن الاطلاع على اسبيلر Wuestenfeld-Mahler'sche Vorgleichvng Tabcellen: B-supler، فسبادن، 1691.

16. انظر ل. ف. بيرمان: نسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكاري الخامس والسبعون، المجلة النقدية اليهودية، فيلادلفيا، 1967، ص106.

17. انظر: دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة للأخلاق النيقوماخية، ص229- 20، وانظر أيضًا أكسلزوس D. G. Axelroth : تحليل الترجمة العربية للكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، رسالة دكتوراه، كلية درويس 1968، تحتوي على نص، وعلى ترجمة إنجليزية للكتاب العاشر اعتمادًا على مخطوط فاس.

18. انظر: ل. ف. بيرمان: مقتطفات من الأصل العربي المفقود... ص34، ودنلوب: تعليقات... ص246- 250، وانظر أيضًا مخطوط تيمور باشا رقم 290 أخلاق، و"تلخيص الإسكندرانيين" Arabica ، المجلد 21، عام 1974، ص252- 263.

19. انظر: بترورث G. E. Butterworth: أضواء جديدة على فلسفة ابن رشد السياسية "في مقالات في العلم والفلسفة الإسلامية" – نشرة حوراني، مطبعة جامعة نيويورك، 1975، ص118- 127، و"ابن رشد سياسة وفكر"، مجلة علم السياسة الأمريكي، 66، عام 1972، ص894.

20. ل. ف. بيرمان: مقتطفات... ص288، وقد أخبرني د. بدوي أنه يعد نشرة لهذا النص (وقد نشر بدوي النص محققًا عام 1979) المترجم.

21. انظر على سبيل المثال: بيرمان: مجلة الدراسات السيميائية، مجلد 12، عام 1967، ص269، شذرات 42، 44، 48، 49، 52.

22. انظر: ل. ف. بيرمان: في أورنيس 20 عام 1968، 1969، ص، تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، فقد تم ترجمته عن طريق (رالف ليرنر) Ralph Lerner مطبعة جامعة كارولينا 1974، ص69.

23. انظر: هـ. أ. ولفسون: خطة منقحة..... ص34- 35، هـ3.

24. انظر: أ. التمان Altmann: اليهودية وعالم الفلسفة، في اليهود ودورهم في الحضارة، نشرة L-Finkelstein نيويورك، 1971، ص65- 115.

25. See: M. Steinschieider, Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, reprint, Graz 1956 p. 291.

26. المصدر السابق، ص 438.

27. انظر: ابن ميمون: مشنا التوراة، كتاب المعرفة، ترجمة ونشر هايمسون Hyamson، القدس 1965، ص47، 957.

28. انظر: بلسنر Plesner: أهمية ابن فالاكيرا بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة العبرية Homenakje a Millas Vollicrose, Barcelona, Consejo Superiar deinvestigaciones Gientificas, 1956, II, 162- 186 والأهمية الخاصة تتمثل في المقارنات التي عقدها بلسنر بين علم الأخلاق، وكتابات ابن فالاكيرا في الفلسفة العملية. وإنما لم أر في المادة التي بحثها بلسنر آثارا للشرح الوسيط، والذي يعد شيئًا مذهلا لأحد المعجبين بابن رشد مثل فالاكيرا أن بحثا تفصيليا لعمل فالاكيرا لذو أهمية كبرى بالنسبة للموضوع، وعلى أية حال فإن ذلك البحث التفصيلي يمثل دليلا هاما لنشر الترجمة العربية لكتاب الأخلاق.

29. انظر: ل. ف. بيرمان: "من اليونانية إلى العبرية" شموئيل بن يهودا المرسيلي فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية في العصور الوسطى، وعصر النهضة، نشرة أ. ألتمان، كمبردج، مارس 1967، ص289- 320 والفقرات الأربعة القادمة تعتمد على هذا المقال، ويشار إليه على أساس أنه وثيقة تفصيلية.

30. See: G. de Lagarde, la naussance de l’esprit laique au decline dce Moyen Age, louvain- Paris 1958, Volume II (secteur social de la Scholastiqur).

31. انظر: ل. ف. بيرمان: "من اليونانية إلى العبرية"، ص305.

32. راجع مع ما سبق ص288 هـ، والملحق الأول لاحقًا.

33. انظر ما سبق.

34. See: Steinschneider, Hebraeischen Uebersetazungen, p. 210.

وقد تم إعداد نشرة نقدية للترجمة من اللاتينية على أساس أنها جزء من مشروع بعنوان "الأخلاق النيقوماخية في الأدب العبري في العصور الوسطى وعصر النهضة" والذي يمول عن طريق المنحة الدولية للدراسات الإنسانية (الولايات المتحدة الأمريكية).

35. توجد نشرة للنسخ العبرية للكتاب الرابع من الشرح الوسيط، مضافًا إليها فهرس معد بواسطة الكمبيوتر للمصطلحات الفلسفية جاهزة للنشر. كما توجد أيضًا نشرة للنسخة الأصلية الكاملة للشرح الوسيط من مراحلها النهائية، كما أن هناك نسخة ثالثة منقحة للشرح الوسيط ستكون جاهزة قريبا، وتتعهد الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والدراسات الثقافية بنشر تلك النصوص.

36. راجع: ف. ماسن ودراسات في يوسف بن كسبي، ليدن، 1957، ص7- 46، وهو يعمل على نشر تلخيص الشرح الوسيط الذي يشكل الجزء الأول من Terumal Ha-Kesef – كجزء من مشروع الأخلاق العبري السابق ذكره.

37. انظر: ابن كسبي Terunal ha-kesef مقدمات للكتاب الأول والخامس، أكسفورد، مكتبة البودليان، Ms. Pocock 17; Vienna, Nationalbilattek Ms Heb 161,I: Vaticon Ms. Heb. 296: Parma, Biblioteca palatine Ms. 424, I, See also: Deuteronomy 6:8 and Joshua 1:8.

38. وانظر: يوسف بن كسبي Sefer ja-Musar في Asarah kele kesef ، نشرة إسحاق ليست، بطرسبرج، 1903، ص61، 66، والترجمة الإنجليزية، انظر: IsraelAbrahams, Hebrew Ethical wills Philadelphia 1926 I, 133, 144.

39. باريس، المكتبة الأهلية، مخطوط عبري، 956.

40. راجع الملحق الأول، البداية.

41. راجع: سالمان Dr. Salman "النسخ اللاتينية لأعمال الفارابي في العصور الوسطى".

42. انظر: شرح كتاب العبارة، نشرة وليم كوتش، بيروت، 1960، ص17- 23.

43. See lis Dilascalia in Rethoricam Aristitelis ex closo Alpharobii ed. M. Grignaschi in : Al- Farabi Deux auvrac inedits sur Rhetorique

بيروت، دار المشرق، 1971، ص152، ص127- 133 من مقدمة جرفتش. انظر أيضًا: ل. ف. بيرمان في جريدة الدراسات السيميائية (12) 196، ص268- 272 الفقرة المقتبسة من "الخطابة" للفارابي.

44. انظر كتاب الفارابي الألفاظ المستخدمة في المنطق، نشرة محسن مهدي، بيروت، 68، ص94- 95، ص104- 111، ول. ف. بيرمان، أورنيس 23- 24 (1974) 513، وم. جرانتش. Al-Farabi et l'epitre sur les M. Griqunashchcommaisdsances a acquerir d'entreprender l'etude de laphilosophie Turkiya Mcmusai 15 (1986) 175- 10 (offpriont in) (في مكتبة البودليان بخط يد ونشرة المؤلف) ومقالة جرانتش هنا تعد مهمة، خاصة في مناقشة الأصول الإسكندرانية للمعرفة الأولية التي يتطلبها الفارابي.

45. انظر: د. سلمان: ترجمات العصور الوسطى اللاتينية لأعمال الفارابي، ص246- 248، وذلك من أجل الفرض القائل بأن شرح الفارابي على الأخلاق النيقوماخية كان موجودًا في الترجمة اللاتينية في القرن الثالث عشر.

46. انظر: الملحق الثاني ول. ف. بيرمان: مقدمة للنسخ العبرية للكتاب الرابع، ما سبق، ص297، 1.

47. See also : Il – Aquinas Opera Omina, tome 47 : Sententia libri Ethicorum leanune edittion kome 1969 Volume I, p. 50, To which should be added Caticon Uncatalgued Hebrew Ms. 556/1.

معهد ميكروفيل المخطوطات العبرية رقم 560)، ليدن رقم 4786 – odes on.
انظر بعد ذلك: مقدمة الملحق الثاني.

48. انظر على سبيل المثال: مكتبة مخطوطات البودلين، أكسفورد، ميشيل، 399، 404، من بداية المقدمة.

49. See: Joseph Ibn Shem Top, Kebaf Elohim، فبراير 1555م، وطبعة إسرائيلية حديثة، 4 ب 6: سارة هليرفلنسكي: فلسفة إسحاق أراما، القدس، تل أبيب، 1956، ص185، وذلك للاطلاع على الاستشهادات المأخوذة عن الشرح الوسيط، بالإضافة إلى الاطلاع على الترجمة العبرية عن اللاتينية. إن فصل فلنسكي الأخير يعد أفضل تناول للمواقف المختلفة تجاه كتاب الأخلاق في الفلسفة اليهودية في أواخر العصور الوسطى. وعمل شيم برال Chaim Peral "العقل اليهودي في العصور الوسطى"، لندن، 1971، يشير إلى هذه المسألة.